ZNAK

MIESIĘCZNIK

KRAKÓW
LIPIEC-SIERPIEŃ (7-8)
Rok XIX 1967

157-158

ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski, Władysław Stróżewski, Halina Bortnowska, Stanisław Grygiel

REDAKCJA

Hanna Malewska (redaktor naczelny), **Halina Bortnowska** (sekretarz redakcji), **Władysław Stróżewski, Stanisław Grygiel, Franciszek Blajda**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84

Redakcja przyjmuje w godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 36.—; półrocznie zł 72.—; rocznie zł 144.—

Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu" Kraków, ul. Worcella 6, PKO No 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy.

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 50.40; półrocznie zł 100.80; rocznie zł 201.60

Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46, PKO 1-6-100024.

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

---

Cena zeszytu zł 12.—

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Nakład 7.000+350 egz. Arkuszy druk. 13,50. Papier druk. sat. kl. V 61×86 60 g. Maszynopis otrzymano 28 VI 1967 r. Druk ukończono w sierpniu 1967 r. Zam. nr 426 28. VI. 1967 r. R-49

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 1, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK
Rok XVIII Nr 157/8 (7/8)
Lipiec-Sierpień 1967
Kraków

MIECZYSŁAW A. KRĄPIEC

RELIGIA I NAUKA

Istnieją pytania i tematy, do których się nieustannie powraca; widocznie wiążą się one z ludzkim życiem, z jego bardzo istotnym aspektem; jest też możliwe, że pytania te nie otrzymały do tej pory praktycznej i zadowalającej realnie odpowiedzi lub też, że każde ludzkie pokolenie musi sobie na takie pytania ciągle na nowo odpowiadać, by móc jakoś praktycznie ułożyć swoje życie. Do takich właśnie tematów i pytań należy sprawa stosunków między religią a nauką. Jest to zagadnienie tak stare jak starą jest sama nauka, która właśnie wyrosła z religijnego podłoża i z religijnych, świątynnych kręgów starożytnej kultury. Nauka, w ówczesnym jej stanie jako niemal wyłącznie jeszcze filozofia, była próbą przezwyciężenia tylko religijnego — wówczas mityczno-magicznego — sposobu patrzenia na świat i mitycznej interpretacji świata. Filozofia, racjonalizując religię, doprowadziła w systemie Arystotelesa, a potem jeszcze bardziej u Stoików, do negacji religijnego patrzenia na świat.

W chrześcijaństwie, zwłaszcza w pierwszych stuleciach, nauka — też przede wszystkim filozofia — stanęła na usługach poznania religijnego i religijnego życia. Rolę usługową nauki z biegiem czasu posunięto tak dalece, że religia już zetatyzowana zaczęła wkraczać na tereny poznania niereligijnego, co kończyło się tragicznie — śmiercią, więzieniem — dla niektórych ludzi nauki. Wyostrzył się więc problem wolności nauki w Kościele.

Odczyty profesorów: A. M. Krąpca, St. Kamińskiego i A. Stępnia zostały wygłoszone na tegorocznym Tygodniu Filozoficznym, który odbył się na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w dniach 20-tego i 24-go lutego 1967 r.

Przeciągnięcie struny przez czynniki religijne miało z biegiem czasu ten skutek, że wolności, której przedtem religia odmawiała nauce, poczęła nauka, zetatyzowana i podniesiona do godności religii, z kolei odmawiać samej religii tak, że teraz powstał problem wolności dla religii i jej wartości zwłaszcza w świecie nauki. Dialektyka negacji wolności raz nauki raz religii jest zbyt niebezpieczna i zbyt kosztowna (życie ludzkie jest przecież czymś najkosztowniejszym), by można ją zostawić jej własnemu losowi. I właśnie rzeczą pracowników uniwersytetów, zwłaszcza uniwersytetów sprzężonych z religią, jak katolickie uniwersytety, może być ustalenie stosunku, w miarę możności beznamiętnie, jaki istnieje pomiędzy religią i poznaniem racjonalnym, by nic nie utracić z wartości jednej i drugiej dziedziny życia ludzkiego.

Mając zaś świadomość, że nie zawsze działy się u nas w Kościele rzeczy chwalebne na odcinku religia — nauka, winniśmy, pełni zaangażowania, podjąć na nowo rozważania na ten temat, by w miarę możności dojść najpierw do ważnych teoretycznych sprecyzowań, a następnie, by pomóc oczyścić pełen uprzedzeń teren i przyczynić się do stworzenia klimatu, jeśli już nie zaufania, to przynajmniej obopólnej tolerancji, płynącej nie z bezsiły i niemożliwości administracyjnej „zaradzenia złu", ale z dojrzenia aspektowności ludzkich spraw i przeżyć.

Zagadnienie stosunku religii do nauki w najogólniejszym sensie stanie się bardziej jasne, gdy zwrócimy uwagę na odrębność dziedzin religii i nauki; następnie omówimy stosunek wiary (jako także poznawczej strony religii) do nauki; a wreszcie — teologii i racjonalnego poznania czyli filozofii, jako miejsca, gdzie jest najłatwiej o zaistnienie kolizji.

Omówienie, siłą rzeczy ogólne, tych trzech zagadnień pozwoli nam zorientować się w momentach niestycznych i stycznych religii i nauki w człowieku, a także w wartości tych dwóch dziedzin dla kształtowania ludzkiej osobowości.

1. DZIEDZINA RELIGII I NAUKI

Na wstępie naszych rozważań zapytajmy, jakimi dziedzinami czy stronami życia ludzkiego zajmuje się religia, a jakimi nauka? Pytanie to jest ogólne, ale pozwoli z miejsca skierować naszą uwagę na newralgiczne punkty problemu. Odpowiedź, też ogólna, i uproszczona jak wszelkie teoretyczne rozważanie, wyabstrahowane z kontekstu konkretnego, będzie jednak orientowała w kierunkowości rozwiązania.

Otóż religia znajduje się po tej stronie życia ludzkiego, w której zachodzą relacje jednej osoby do drugiej; natomiast nauka dotyczy dziedziny relacji jednych rzeczy do rzeczy drugich. O co tu chodzi?

W zachodnioeuropejskiej kulturze specyficzna funkcja religii została uświadomiona bardzo wcześnie, bo już w religii greckiej, jak tego mamy ślady w *Iliadzie* i *Odyssei*. Człowiek rzucony w wir przemian przyrody, na morzu, na pustyni, w czasie burzy i słońca; człowiek jako podmiot i przedmiot dziejów świata szybko dostrzegł swoją głęboką i wszechstronną zależność od spiętrzonych i nieraz nierozumnych sił przyrody. Dostrzegał, że jego życie wraz z szerokim horyzontem poznawczym przekraczającym materię w czasie i przestrzeni, wraz z głęboką miłością do innych ludzi, bywa niekiedy igraszką ślepych sił tej właśnie materii, nad którą tak wszechstronnie góruje. I dlatego chyba zrodził się bunt w psychice ludzkiej: człowiek — osoba o transcendentnym życiu psychicznym nie może być tylko igraszką ślepych sił bezrozumnych. Życie ludzkie wprawdzie jest ogromnie przygodne i w każdym niemal momencie utracalne (raczej budzi się nieustannie zdziwienie, że w takiej przeogromnej komplikacji warunków zewnętrznych i wewnętrznych człowiek raczej żyje niż nie żyje), a jednak jest to życie psychiczne, rozumne, nacechowane miłością i nienawiścią, transcendujące cały świat zewnętrzny — tego życia nie można wytłumaczyć bez reszty przez odwołanie się do kompleksu tychże martwych i bezrozumnych sił przyrody. Życie ludzkie osobowe może być ostatecznie wyjaśnione właśnie przez inną osobę, a więc istotę rozumną, kochającą lub zawistną, już nie podległą wyłącznie ślepym siłom przyrody. „Religijnie nastrojony Grek — pisze E. Gilson — czuł się narzędziem w rękach niezliczonych boskich sił, którym całkowicie podlegały nie tylko jego czyny, lecz nawet myśli. Jak każdemu wiadomo, od pierwszych wierszy przedmiotem *Iliady* Homera jest gniew Achillesa i klęski, jakie to sprowadziło na Greków. Przyczyną gniewu Achillesa było niesprawiedliwe potraktowanie go przez króla Agamemnona. Co do przyczyny tego niesprawiedliwego traktowania sam Agamemnon mówi: „nie ze mnie jednak było naszych nieszczęść źródło. Gniewny Zeus i Mojra, Jędza szalona w cieniach nocy błądząca wlały złość do łona wtenczas, gdy Achillowi śmiałem gwałt wyrządzić. Zaślepiony od bogów, jakżem nie miał zbłądzić?" (E. Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa 1961, s. 19—20).

Politeistyczna religia grecka miała w sobie także wiele momentów wzniosłych. Widząc zależność człowieka od sił przyrody człowiek czasów starożytnych dostrzegł również żywe osoby — bóstwa: „bogiem — pisze dalej E. Gilson — dla każdej żyjącej

istoty jest wszelki żyjący byt, który uznaje się za panujący nad jej własnym życiem. Fakt, że wszelkie zdarzenia istoty żyjącej mogą być wytłumaczone tylko przez inną istotę także żyjącą, nie podlegał dla Greków żadnej dyskusji... Religijny Grek czuł, że jest biernym polem walki dla przemożnych i często wzajemnie zwalczających się boskich wpływów. Jego wola była na ich łasce. Pindar mówi: wszelkie środki śmiertelnych wyczynów pochodzą od bogów. Dzięki bogom ludzie są mądrzy, dzielni i wymowni" (tamże, s. 22).

Uświadomiona już u starożytnych Greków rola religii w życiu ludzkim nigdy nie straciła na swej wartości i aktualności. Człowiek był i nadal pozostał istotą religijną, chociaż przedmiot religijnego kultu — Boga czy bogów — rozmaicie rozumiał i rozumie. Ale nie chodzi tutaj o zagadnienie prawdziwości religii czy poprawności koncepcji Boga, ale o samą rolę religii w życiu ludzkim.

Każda religia mieści się na linii relacji osoby do osoby. Tylko bowiem osoba (byt natury rozumnej) jako „byt w sobie" i „dla-siebie" przeżywając swoją przygodność, szczególnie w momentach krytycznych, narażony np. na utratę życia, wybiega ze siebie i skierowuje się ku ... już nie czemuś, ale Komuś, z kim rozmawia, prowadzi dialog i to zazwyczaj modlitewny. Człowiek dziś tak samo jak w starożytnej Grecji czuje, że jego życie ludzkie, świadome, nacechowane miłością, wolnością (na miarę ludzką), nie może się bez reszty tłumaczyć tylko grą ślepych elementów materialnych, ale tłumaczy się i uzasadnia jakąś inną, drugą Osobą, ku której cała nasza ludzka psychika jest otwarta [1].

Gdy bowiem przypatrujemy się naszemu wewnętrznemu życiu osobowemu, przejawiającemu się w aktach naszego poznania i miłości, dostrzegamy, że w rdzeniu naszej osobowości jest jakieś przyporządkowanie ku drugiej osobie; czujemy że nasza osobowość, chociaż jedyna spośród dostępnej nam w empirii plejady bytów, jest właśnie „bytem-dla-siebie", bo sama się uświadamia (inne bowiem byty są zasadniczo „bytami-w-sobie"), to jednak o tyle jesteśmy „bytem-dla-siebie" o ile jesteśmy zarazem „bytem-dla-drugiego". Dostrzegamy zaklętą w naszej osobowości relację „dla", co łatwo zauważyć z obu stron relacji:

[1] Oczywiście koncepcja osoby w filozofii Zachodu i np. w filozofiach Indii jest różna. Podczas gdy na Zachodzie akcentuje się w osobowości „byt-dla-siebie", to w filozofiach Wschodu ten moment nie jest podkreślany. Osoba Absolutu wedle koncepcji Wschodu jest „otwarta" tak dalece, że na pozór utożsamia się z całością bytu. Nawet jednak w buddyzmie np. filozoficzna i laicka myśl Wschodu rozprzestrzenia się właśnie w postaci religii przez ukazanie się osoby — *bodisatwy* jako uprzedmiotowienia przeżyć religijnych człowieka.

a — o tyle bowiem jesteśmy „bytem-dla-siebie"; o ile jesteśmy niejako konstruowani psychicznie przez drugiego, oraz

b — o tyle jesteśmy „bytem-dla-siebie" o ile jesteśmy „bytem-dla-drugiego".

Jest to sprawa znana i dostępna każdemu z nas w intuicji wewnętrznej, że zarówno dochodzimy do świadomości przez świat zewnętrzny, jak również przez świat zewnętrzny bogacimy się w naszej osobowości. Człowiek bowiem nie jest jakimś duchem, który by miał bezpośrednią intuicję siebie samego, który by siebie samego w sobie samym bez żadnego pośrednictwa odnalazł i odkrył. Do uświadomienia sobie nas samych potrzebujemy pomocy d r u g i e g o. Dochodzimy do siebie drogą okrężną, poprzez „coś drugiego", poprzez otaczający świat. Bez pomocy „drugiego" (w stosunku do tego, co później uświadomimy sobie jako „ja") nie doszlibyśmy w ogóle do samoświadomości. To prawda, że „coś drugiego" obejmuje nie tylko osoby, ale także i świat zewnętrzny nieosobowy, ale jednak i prawdą jest także to, że świat zewnętrzny został nam ukazany przez realnie żyjące osoby drugie, rodziców, opiekunów — słowem drugich ludzi. A więc bez pomocy osób drugich nie doszlibyśmy do naszej samoświadomości.

A ponadto, nawet świat bezosobowy, świat rzeczy z chwilą, gdy go sobie w naszym wnętrzu wyrażamy i poznajemy, poznajemy go na sposób „żywy", bo przecież to my sami sobie w naszym wnętrzu „mówimy" o tym, co poznajemy. Już w starożytności i średniowieczu zwracano uwagę, że wszelkie poznanie w nas doskonali się na sposób *dictio* — powiedzenia sobie o czymś. Nawet więc świat martwy w naszym poznaniu jakoby się ożywia — „quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur"... — z chwilą gdy my sami sobie samym mówimy. A więc jest jakiś żywy pośrednik: my sami jako mówiący, w momencie poznania nawet martwych przedmiotów. Jesteśmy zatem psychicznie jakby konstruowani przez drugą osobę. Jesteśmy otwarci „dla" osoby drugiej i o tyle jesteśmy sobą i „bytem-dla-siebie" o ile jesteśmy z bytu drugiego i przez byt drugi.

O wiele bardziej dostrzegamy otwarcie ludzkiej osobowości, naszą bytowość-dla-drugiego w aktach świadomych, wolnych czyli aktach czysto osobowych. Nasze życie intelektualno-poznawcze jest przyporządkowane ludziom drugim. Człowiek, normalnie, gdy coś pozna, gdy coś odkryje, dzieli się tym poznaniem z drugim człowiekiem. Odizolowanie się psychiczne i wyobcowanie ze środowiska ludzkiego jest przez psychologów uznane za stan nienormalny, nawet za chorobę psychiczną. W każdym bowiem naszym akcie psychiczno-osobowym dostrzegamy albo aktualną, albo przynajmniej potencjalną relację „dla" osoby drugiej. Znaczy to, że

jesteśmy wewnętrznie tak skonstruowani, że nie bytujemy dla siebie jako dla siebie, ale bytując dla siebie zarazem całą uzyskaną i uświadomioną treść „bytu-dla-siebie" skierowujemy „dla" osoby drugiej.

Potwierdzeniem tego zresztą jest seksualna struktura człowieka. Człowiek bytuje jako kobieta i jako mężczyzna. Kobiecość i męskość będąc jakimś „bytem w sobie" jest zarazem całkowicie „bytem-dla-drugiego". Niezrozumiała jest struktura człowieka jako mężczyzny lub człowieka jako kobiety bez wewnętrznego odniesienia do osoby drugiej, seksualnie zróżnicowanej. Zresztą seksualność jest tylko szczególnym wypadkiem tego, co we wnętrzu ludzkiej (osobowej) psychiki się dzieje, gdzie wszystkie akty osobowe są otwarte ku osobie drugiej.

Szczytowym punktem tego właśnie przyporządkowania osoby jednej osobie drugiej są nasze przeżycia wolitywne. Nasze akty wolitywne, akty miłości są uwieńczeniem życia wewnętrzno-osobowego, bo suponują akty poznawcze (zmysłowo-intelektualne). Są to więc akty w pełni osobowe, bo ogarniają całość przeżyć osobowych. I właśnie te akty wolitywno-emocjonalne całe i bez reszty są podporządkowane osobie drugiej, drugiemu „TY", które jest przedmiotem miłości. Akty miłości skierowując całą osobowość ku drugiemu Ty, zarazem żądają od drugiego „TY" dopełnienia czyli realnego „uzasadnienia" i realnego „wytłumaczenia" dla siebie. Akty będąc przejawem spotencjalizowania osoby ludzkiej, całą ludzką osobę przyporządkowują osobie innej, dopełniającej, uzupełniającej, tłumaczącej realne przeżycia osobowe.

I my przeżywając konkretnie naszą osobowość jako „byt-dla-drugiego" przekonujemy się konkretnie, że chociaż osoba druga jest dla nas więcej warta niż cały świat (w drugiej osobie cały świat ożywia się, żyje i staje przed nami jako nam współmierne życie), to jednak jest to również osoba przygodna, nie mogąca wypełnić całkowicie naszego wnętrza i dlatego jesteśmy całym sobą skierowani i przyporządkowani Drugiemu Ty Transcendentnemu, Bogu jako Osobie, która to osobowość jako Absolut jest władna całkowicie zaktualizować i wypełnić tę wewnętrzną pojemność, która jest dla innej żywej osoby.

I właśnie w strukturze bytu człowieka moment otwarcia się ku osobie drugiej w ogóle, a przede wszystkim i w naczelnym wypadku ku drugiemu Ty transcendentnemu jest chyba w swej istocie momentem czy aspektem religijnym człowieka. W religii człowiek chce realnie uzasadnić i wytłumaczyć konkretnie swoje osobowe życie przez osobę drugą. I cała struktura osobowości potwierdza konieczność wypełnienia jednej osoby przez osobę drugą, przez Ty transcendentne. Jest sprawą niezwykle ciekawą, że

właśnie zachodnio-chrześcijańska tradycja teologiczna pojęła także Osobowość Boską, jako w pełni i bez reszty „byt-dla-osoby-drugiej" czyli jako samoistną relację. I przeniknięcie się relacji Samoistnych Trojga Osób jest jednym Bogiem religii, Bogiem Żywym, który będąc jedynym Bogiem nie jest Kimś samotnym. W religii chrześcijańskiej jest przedstawiona człowiekowi jako osobie perspektywa wejścia bez reszty w orbitę w pełni osobowego życia Boskich Osób, gdzie ma się nieskończenie realizować „bytowość-dla-siebie" przez związanie jej ostatecznie z pełnią „Bytowania-dla-Drugiego" Osób Boskich.

Również w religii katolickiej stosunek do innych osób ludzkich jest w zasadzie stosunkiem religijnym, gdyż osoby ludzkie nie są oderwane od Osoby Transcendentnego Boga. Są one pojęte jako osoby również wypełniające nasze życie, również je realnie „uzasadniające", ale zarazem i one są „przeźroczyste" na transcendentną Osobę Absolutu. Co więcej, według nauki Chrystusa, jedynym sprawdzianem religijności człowieka i jego realnego ustosunkowania się pozytywnego do Absolutu jest nasze ustosunkowanie się do drugich osób ludzkich: „Po tym poznają, że jesteście uczniami moimi, jeśli jedni ku drugim miłość mieć będziecie".

Osoba ludzka w życiu chrześcijańskim pełni więc funkcję religijną, w pewnej mierze podobną do roli bóstw w politeistycznej religii greckiej, z tą wszakże różnicą, że sama ludzka osoba, jako realnie uzasadniająca i wypełniająca życie drugiego człowieka, jest zarazem otwarta i przeźroczysta dla osoby Boskiej, jako ostatecznie wypełniającej osobową pojemność człowieka.

Ogólnie więc mówiąc dziedzina religii jako całości dotyczy życia ludzkiego w jego relacjach międzyosobowych, jest domeną realnego uzasadniania życia osobowego przez Osobę drugą, przez „TY" Transcendentne, jako jedynie zdolne wypełnić przygodność osoby ludzkiej. Uzasadnienie przez Ty boskie nie wyklucza, ale przeciwnie ożywia realne — cząstkowe wszakże — tłumaczenie i wypełnienie życia jednej osoby ludzkiej przez drugą, kochaną.

A jak się ma sprawa z dziedziną nauki? Już było powiedziane, że w nauce staramy się tłumaczyć jedne stany rzeczowe przez inne.[2] Oczywiście, gdy wyrażamy się „stany rzeczowe", to

[2] Historia nie dostarcza nam jednej koncepcji nauki; znamy ich przynajmniej kilka. I dzisiaj nie możemy jeszcze podać takiej definicji nauki, która by dotyczyła wszystkich realnie uprawianych gałęzi naukowego poznania. Można jednak dostrzec, że we wszystkich obecnie uprawianych typach nauk, łącznie z filozofią, psychologią, socjologią, a nawet niektórymi działami teologii, spotykamy się z tzw. „przedmiotowością" poznania. Przedmiotowość ta sprowadza się do zespołu relacji rzeczowych. Badając w nauce, np. w psychologii, czy socjologii nawet funkcje osoby staramy się odkryć jej „prawa", które są czymś przed-

przez to należy rozumieć nie tylko rzeczy, procesy czy zdarzenia, ale także stany poznawcze mające się na sposób rzeczy, procesów lub zdarzeń. Chodzi o to, że w nauce w określony czy też określany w metodologii sposób ujaśniamy jedyne stany resp. relacje treściowo-rzeczowe (lub ich zbiór) poprzez stany resp. relacje treściowo-rzeczowe (mówiąc najogólniej) inne, powiązane w jakikolwiek sposób z pierwszymi.

Nie jest tu miejsce na tłumaczenie charakteru nauki, naukowych teorii, metod itd. Chodzi jedynie o ogólne wyróżnienie dziedziny tzw. naukowego poznania od całej dziedziny religii. I właśnie najogólniejszą charakterystyczną cechą naukowego poznania jest jego treściowość — „rzeczowość" w przeciwstawieniu do momentu „życiowo-osobowego" religii. Owa rzeczywistość naukowego poznania pojawia się zarówno od strony subiektywnego sposobu poznania, jak też od strony obiektywnej — przedmiotu wyjaśnianego. W procesie czysto poznawczym, jakim jest nauka, staramy się, by emocję oddzielić od czysto racjonalnych operacji, które, gdy są oddzielone od emocji, pojawiają się na polu naszej świadomości jako określone w swej treści, w miarę możności ostro zarysowane i zazwyczaj jednoznaczne pojęcia. Zwrócił na to uwagę Tomasz z Akwinu, gdy przeciwstawiając akty emocji (tj. pożądania zmysłowego i intelektualnego) aktom pojęciowego poznania stwierdził, że „to co wyłania się w procesie poznawczym z intelektu ma się na sposób »rzeczy«, czyli przeciwstawia się nam jako zbiór rzeczowych relacji; natomiast akt wyłoniony z naszej »woli« nie ma się na sposób rzeczy, którą się zdziałało, ale na sposób samego działania". Akty, które pochodzą z naszej woli czyli nasze akty miłości nie są żadnymi strukturami zdeterminowanymi, są czynnikiem dynamicznym i dynamizującym człowieka do działania. Akt miłości (a jego modyfikacjami i przekształceniami są wszelkie inne akty naszej emocji) już jest jakimś wewnętrznym „działaniem", które zazwyczaj manifestuje się w działaniu zewnętrznym.

I jeślibyśmy zwrócili uwagę, że procesy życia religijnego znajdują swój konkretny wyraz w działaniu praktycznym woli, w dzia-

---

miotowo-rzeczowym a nie „kimś" kto żyje i dokonuje aktów decyzji. To prawda, że w każdej nauce, uprawianej przez człowieka dołączają się momenty zaangażowania osobowego, a wraz z tym relacje osobowe — ale też prawdą jest i to, że każda z nauk stara się te momenty zobiektywizować czyli swoiście „urzeczowić". Choć zarówno w nauce jak i w religii występują momenty osobowe i rzeczowe, to jednak wyjaśniając rzeczywistość w ramach nauki staramy się maksymalnie wyeliminować momenty osobowe sprowadzając wyjaśnianie do czysto przedmiotowo-rzeczowych relacji, natomiast w religii momenty osobowo-życiowe (będące racją mego osobistego życia) są istotne mimo współwystępowania także stanów treściowo-rzeczowych.

łaniu miłości (która wszakże suponuje akty poznawcze i jest z nimi wewnętrznie spleciona) a procesy poznania naukowego są z zasady czysto intelektualne, dostrzeglibyśmy już z czysto subiektywnego punktu widzenia — w myśl rozróżnień Tomasza zasadniczo różną dziedzinę religii (która wszakże suponuje jakieś poznanie religijne) i nauki. Już z powodu widzenia wewnętznych przeżyć przy poznaniu religijnym i naukowym mamy do czynienia z inną zasadniczą strukturą aktów psychicznych: treściowo-rzeczową przy poznaniu naukowym i osobowo-życiową przy przeżyciu religijnym.

Gdy przypatrzymy się dziedzinie nauki od strony obiektywnej, to właśnie zauważamy, że przedmioty naukowego wyjaśniania przedstawiają się nam jako mniej lub bardziej określone r z e c z y czyli treści, którym przyporządkowujemy inne rzeczy, resp. treści; samo zaś przyporządkowanie czyli relacja łącząca treści wyjaśniające i treści wyjaśniane, według różnych teorii nauk bywa bądź koniecznościowa, bądź prawdopodobieństwowa. I chociażbyśmy w nauce za przedmiot naszych wyjaśnień brali człowieka nawet w jego funkcjach psychicznych, a więc wydawałoby się, za przedmiot naszych wyjaśnień bralibyśmy najwyższe, dostępne nam przejawy życia, to właśnie w momencie, gdy z życia (jego objawów) czynimy przedmiot naukowego dociekania, z tą chwilą ten wycinek życia pojmujemy jako jakąś mniej lub bardziej określoną t r e ś ć, a więc niejako petryfikujemy i „uśmiercamy" to, co mamy wyjaśnić, przyporządkowując zresztą inną określoną treść, wyjaśniającą przedmiot dany nam do wyjaśnienia. A więc naukowe poznanie operuje relacjami rzeczowymi, wyjaśniając, tłumacząc, dowodząc, czy też sprawdzając dane nam określone treści rzeczowe.

Współcześnie zaś zauważamy jeszcze bardziej wzrastający proces „u r z e c z o w i e n i a" nauki poprzez matematyzujące tendencje, usiłujące ściśle wyjaśnić wszelkie stany bytowe, sprowadzając je do stanów ilościowych wyrażalnych w języku matematycznych funkcji.

Mając właśnie na uwadze opisaną tu najogólniejszą ale zarazem charakterystyczną stronę naukowego poznania oraz zarysowaną wyżej stronę religijnych uzasadnień życiowych, możemy łatwo dostrzec, że ściśle pojęta dziedzina religii nie może stać w kolizji z dziedziną naukowego poznania. Są to po prostu różne strony działalności człowieka. I można zaryzykować twierdzenie, że wszelkie próby podporządkowania jednej dziedziny dziedzinie drugiej są nie tylko mieszaniem dziedzin, samych ze siebie różnych, ale także coś więcej: są zarazem sprzeczne z postawą człowieka nauki lub też człowieka religii. To prawda, że i życie naukowe i życie religijne może i nawet, jeśli tak można się wyrazić, powinno się

rozwijać w tym samym ludzkim podmiocie, i z tego tytułu bardzo łatwo jest w imię nadwartości jednej dziedziny sprowadzać dziedzinę drugą do roli usługowej, zwłaszcza wówczas, gdy dziedzina jedna dostarcza okazji do władzy społecznej, to jednak wszelkie takie niedowartościowanie strony jednej i nadwartościowanie strony drugiej z tendencją sprowadzenia strony drugiej do roli służebnej, kończy się zazwyczaj nie tylko niepowodzeniem, ale wręcz irracjonalnym buntem strony krzywdzonej, jak tego mamy liczne dowody w historii i w naszym życiu osobistym.

Rozróżniając obie strony życia ludzkiego, winniśmy sobie zdawać sprawę, że dziedziny te uszlachetniają obie strony życia ludzkiego i wzajemnie sobie służą przez to, że poszerzają i doskonalą ludzką psychikę i uczulają na wartości nieogarniane bądź to w dziedzinie naukowego, bądź religijnego poznania.

2. WIARA I POZNANIE NAUKOWE

Powyżej ogólnie zarysowane rozwiązanie zagadnienia stosunku religii i nauki jest zbyt proste i jasne, by całkowicie nas zadowoliło, bo przecież bogata historia ludzkości dostarcza nam przykładów zbyt drastycznych ingerencji religii w dziedzinę nauki lub odwrotnie.

Rzeczywiście zauważamy i trzeba to podkreślić, że religia nie sprowadza się zasadniczo do emocji, jakby to mogło się wydawać ze zbyt pobieżnego uchwycenia rozróżnienia dziedziny religii i nauki. Religia bowiem ma swoją stronę poznawczą, bardzo szeroko rozbudowaną; a nauka, chociaż sama w sobie abstrahuje od emocji, to jednak tak bardzo pochłania ona ludzką psychikę, że staje się dla wielu niemal przedmiotem kultu i wiąże wiele sił emocjonalnych człowieka.

Poznawczą stroną i fundamentem religii jest w i a r a, która podlega dalszemu wyjaśnianiu rozumnemu zwanemu teologią. Zajmijmy się teraz analizą — oczywiście pobieżną — (potrzebną dla ustalenia jedynie relacji wiara-nauka) wiary, jako elementu poznawczego religii. Z drugiej strony w dziedzinie czysto racjonalnego poznania naukowego (przy szerokim rozumieniu wyrażenia „nauka") istnieje filozofia, która wielu może się wydawać zbliżoną do światopoglądu religijnego. Trzeba zatem dalszej bacznej uwagi, by dostrzec charakterystyczne różnice tych różnych dziedzin poznawczych, a przez to móc ustalić jeszcze precyzyjniej relacje nauki i religii.

Jak już było wspomniane, fundamentem i zarazem elementem poznawczym religii jest wiara, która zdaniem wielu ludzi prze-

ciwstawia się postawie naukowej człowieka tak, że doprowadza do sytuacji konfliktowych „człowieka wiary" i „człowieka nauki". W Kościele katolickim — on bowiem dla nas jest rzecznikiem wiary — artykułami wiary są takie np. zdania „Chrystus jest Bogiem", „Bóg jest trójosobowy", „dusza ludzka jest nieśmiertelna", „szczęście wieczne otrzymujemy od Boga darmo" itp.

Zdania wyrażające przekonania wierzeniowe są gramatycznie podobne do innych zdań ludzkiej mowy; sens jednak tych zdań którym — według nauki Kościoła — jest wewnętrzny akt wiary, jest bardzo swoisty, skomplikowany i wielostronnie uwarunkowany.

Niewątpliwie, nie będzie zadaniem naszym szczegółowo analizować akt wiary, gdyż temu zagadnieniu są już poświęcone grube tomy dzieł, wydanych zwłaszcza w latach powojennych, ale jest konieczne zwrócenie tu uwagi na niektóre tylko charakterystyczne momenty aktu wiary, by móc później przekonania wierzeniowe skonfrontować ze zdaniami naukowymi.

Przede wszystkim powstanie i udoskonalenie czyli rozwój aktów wiary a więc osobistego zaangażowania się i uznanie za prawdę tego, co twierdzimy, a czego zarazem nie „widzimy" jest uwarunkowane kontaktem o s o b o w y m, a więc pośrednictwem ludzkiej osoby, ludzkiego ducha „mówiącego", że sprawy tak się mają. Zwraca na to uwagę Pismo święte: „fides ex auditu" — „wiara jest ze słuchania"; „quomodo credent si non audierunt"? — „jakże uwierzą ci, którzy nie słyszeli"? Owo pośrednictwo osoby mówiącego jest tak konieczne, że w braku osoby innej trzeba samemu sobie „mówić", a więc w sobie samym wyrazić „słowo wiary". Wiara bowiem ma być żywym zaangażowaniem się w uznanie praktyczne, wyrażające się w czynie, w to czego się nie widzi. Owo żywe zaangażowanie się wymaga kontaktu ducha, kontaktu osobowego, który według nauki Kościoła ma swój łańcuch sięgający aż do osoby Boskiej: do Logosu — tak historycznego Chrystusa, poprzez żywą tradycję Kościoła, jak i łańcuch wewnętrzny również wiążący od wewnątrz (łaska) osobę wierzącą z Logosem, jako tym, który udziela łaski. Owo uwarunkowanie żywego aktu wiary poprzez kontakt osobowo-duchowy jest nie czym innym jak wyrazem tego, że dziedzina swoiście poznawcza wiary należy do religijnej strony życia ludzkiego, a nie tylko do poznania teoretycznego, naukowego, nie wymagającego ze swej natury pośrednictwa słowa osoby drugiej.

Istnieją różne określenia wiary. Paweł w liście do Żydów pisał: „Wiara zaś jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, świadectwem tych rzeczywistości, których nie widzimy" (11, 1

Biblia Tysiąclecia), według św. Augustyna jest ona „myśleniem przynaglającym do zgody przez wolę” — „credere est cum assensione cogitare”. W tradycji biblijnej wiara jest sposobem życia wyrażającym zaufanie Bogu, tak jak dziecko ma zaufanie do swoich rodziców.

Mając na uwadze te przykładowe określania wiary, dostrzegamy, że wiara dotyczy naszych spraw osobowo-życiowych, wiecznych a przy tym spraw niesprawdzalnych żadnymi metodami znanymi z metodologii nauk. Przedmiot bowiem wiary jest „niewidziany”, a jednak w sądzie wiary afirmujemy go pod wpływem przynaglenia woli, bo przedmiot ten okazuje się dla nas dobry. Ponadto wyrażamy zaufanie do Boga, że przedmiot wiary jest prawdziwy czyli zgodny ze stanem rzeczy, choć dla nas w życiu doczesnym jest niesprawdzalny.

Fakt niesprawdzalności zdań wiary nie przekreśla jednak ich wiarygodności; to, że wola przynagla — tu wkracza moment łaski — intelekt do zgody na treść objawioną, chociaż dla nas niesprawdzalną nie niweczy racjonalności samej wiary. Zostawiona jest bowiem umysłowi ludzkiemu swoboda dociekania w jakiej mierze treść zdań objawionych jest p r a w d o p o d o b n a. Stopień prawdopodobieństwa, zwany tradycyjnie stopniem w i a r y g o d n o ś c i zdań objawionych jest bardzo wysoki, nieraz do tego stopnia przekonujący, że nie brakło kierunków teologicznych uważających, że na innej drodze można udowodnić ściśle to, w co wierzymy; lub też, że dokonując aktu wiary zostawiona jest nam swoboda takiego dociekania, które by „racjami koniecznymi” potrafiła wykazać, że zdanie objawione jest zdaniem prawdziwym, na mocy oczywistości obiektywnej.

Oczywiście sprawy postawione są tu zbyt skrajnie. Motywem aktu wiary czyli afirmacji w sądzie wierzeniowym jest zawsze czynnik woli „wzmocnionej łaską”. Wedug starej nauki Kościoła rozum sam ze siebie nie dokonuje afirmacji aktu wiary bez udziału woli. Moment wolitywny wraz z łaską (sama wola bez nacisku łaski sprowadzałaby akt wiary do zwykłego zaufania ślepego) jest czymś dla aktu wiary istotnym. Wyraża to krótko tradycja kościelna: „fides est de non visis” — wiara dotyczy tego czego nie widzimy.

Zupełnie inaczej ma się sprawa ze strukturą zdań naukowych (do których jeszcze w dalszym toku naszych rozważań wrócimy). Najogólniej mówiąc zdania naukowe są funkcją samego teoretycznego poznania intelektu. Uznanie treści przedstawionych w zdaniu nauki dokonuje się na mocy poznawczej w i z j i czysto p r z e d m i o t o w e j. Nie dlatego bowiem coś twierdzę w nauce,

że tak mi się podoba,[3] ale dlatego, że jestem do tego przymuszony poznanym obiektywnym stanem rzeczy. Ów obiektywny stan rzeczy nie zawsze jest oczywisty i trzeba nieraz zastosować cały proces rozumowań tak lub inaczej uzasadniających lub dowodzących, że tak właśnie mają się „rzeczy" jak nam przedstawiono do uznania poznawczego w zdaniu naukowym. W każdym razie obiektywny stan rzeczy ujrzany intelektualnie jest jedynym motywem naszego uznania (a f i r m a c j i, a s e r c j i). Rzecz jasna, że nie każde zdanie dotyczące obiektywnie ujrzanego układu treści jest zaraz zdaniem naukowym. Do nauki bowiem należą tylko te zdania, które są odpowiedzią na zasadnie postawione pytania, według odpowiednio rozumianej koncepcji nauki. Inaczej mamy do czynienia ze zdaniami należącymi do przednaukowego poznania. Wszelkie jednak typy zdań dokonane i uznane w oparciu o w i z j ę u k ł a d u t r e ś c i jako treści przeciwstawiamy zdaniom będącym wyrazem aktów wiary.

Ustalenie konkretnego stosunku wiary do nauki już było dokonane na innym miejscu (por. mój artykuł: *Konfesyjność uczelni i wolności nauki*, „Zeszyty Naukowe" KUL, 1958 nr 1, s. 5—19). Sprowadza się on do stwierdzenia, że dziedzina wiary i nauki są to po prostu dziedziny całkowicie różne i przedmiotowo (aspektownie) niestyczne. Dlatego też zasadniczo nie ma kolizji zdań naukowych w sensie ścisłym i zdań wyrażających Objawienie.

Jest jednak pozornie jedno miejsce styczne poznania racjonalnego, jakim jest filozofia, i zdań wyrażających przekonania wierzeniowe, które to zdania mogą być bądź zasadami wiary, bądź też zdaniami teologicznymi. Tym właśnie miejscem stycznym są niektóre koncepcje filozoficzne, a nawet do pewnego stopnia sposób uprawiania filozofii, i przekonania wierzeniowe zawarte bądź w artykułach wiary, bądź we wnioskach teologicznych. W historii filozofii i teologii kolizja ta znalazła swój jaskrawy wyraz w problematyce istnienia Boga oraz problematyce duszy ludzkiej, jej substancjalności, nieśmiertelności, duchowości. Pomijam tu sprawy związane z dziedziną moralną, gdzie kolizja ta może przybierać wyraz już nie tyle teoretyczny, naukowy, ale praktyczny, gdyż dotyczy konkretnego ludzkiego postępowania; chociaż posiada również i swoje teoretyczne zaplecze w postaci możliwości kolizji jakiejś etyki z tym, co zwykło się nazywać teologią moralną.

Uświadamiamy sobie zatem potrzebę nieco dokładniejszego przeanalizowania stosunku twierdzeń wiary, a ściślej teologii do

[3] Nie znaczy to, że w dziedzinie religii, która się wyraża także w akcie wiary, przyjmuję coś za prawdę tylko dlatego, że to mi się podoba, gdyż i tu istnieje motyw wiarygodności, ale w przeżyciu religijnym — według nauki Kościoła — „coś mi się podoba" już pod wpływem łaski.

twierdzeń najrozmaitszych systemów filozoficznych. Wydaje mi się bowiem, że tradycyjne ustalenia w tej materii są zbyt uproszczone i jednostronne, by ostatecznie zadowoliły człowieka w jego dążności do autonomicznego myślenia, poddanego wszakże określonym regułom metodologicznym.

3. TEOLOGIA I FILOZOFIA

Gdy przechodzimy do analizy najbardziej newralgicznego punktu stosunku teologii do filozofii w aspekcie kolizji twierdzeń jednej i drugiej, to najpierw zwróćmy uwagę na niektóre momenty specyfiki poznania teologicznego i filozoficznego.

Przez teologię na ogół rozumie się racjonalną, szeroko pojętą, interpretację Objawienia. Interpretacja racjonalna, jeśli jest dokonana teoretycznie (a nie tylko historycznie lub egzegetycznie) i systematycznie, staje się tym samym filozoficzną interpretacją tegoż Objawienia. I tak właśnie powstała teologia katolicka. Biblia bowiem dostarczyła pierwszym chrześcijanom wiele nowych, zazwyczaj metaforycznie ujętych treści, które trzeba było podać oświeconej warstwie społeczeństwa w języku dla niej zrozumiałym. Trzeba więc było zdania objawione w Piśmie świętym i przekazanie w ustnej Tradycji wyrazić w języku technicznym, wówczas w języku filozoficznym platońskim i neoplatońskim, który wydawał się najbardziej zbliżony do języka i treści Objawienia. Tak postępowali pierwsi apologeci i św. Augustyn, a po nich inni wielcy teologowie średniowiecza.

Ogólne jednak określenie teologii jako racjonalnej, szeroko pojętej interpretacji Objawienia jest zbyt proste i jasne, by nie budziło, przy pewnej refleksji, zastrzeżeń. Okazuje się bowiem przy bliższym przyjrzeniu się zagadnieniu struktury teologicznego myślenia, że w tzw. racjonalnej interpretacji Objawienia trzeba uwzględnić jeszcze inne czynniki, które nadają charakterystyczne piętno myśleniu teologicznemu. A więc trzeba uwzględnić:

a — tzw. *analogiam fidei* czyli już sformułowane zasady wiary, obowiązujące w Kościele. Zasady te mogą być albo samymi zdaniami objawionymi, albo też ich interpretacją zaakceptowaną przez Kościół uroczyście na soborach lub też w jakikolwiek inny sposób. Filozoficzna zatem interpretacja Objawienia winna się tak dokonywać, by nie była sprzeczna z już przyjętymi zasadami oraz artykułami wiary. Wprawdzie niekiedy wydawało się, że filozoficznie wyinterpretowane zdanie objawione jest sprzeczne z jakimś uznanym już za artykuł wiary zdaniem, ale

było to tylko inne aspektowne ujęcie przedmiotu. W tej materii zawsze jest miejsce na dyskusję.

b — Drugą cechą teologicznego myślenia jako racjonalnego wyjaśniania objawionych zdań metaforycznych (Objawienie zostało nam przekazane głównie w metaforach, jak o tym można się łatwo przekonać czytając Pismo św.) jest osobowe zaangażowanie się teologa, który jest osobą wierzącą. Zwraca się uwagę, że podczas gdy w naukach racjonalnych, naukowiec w miarę możności winien być neutralny w stosunku do swoich badań, winien sprawę traktować „chłodno i rzeczowo", aby przez to bardziej obiektywnie ująć analizowane międzyrzeczowe stosunki, to w teologii przeciwnie, wymagane jest osobiste zaangażowanie się wierzeniowe teologa dokonującego interpretacji Objawienia. Wiara bowiem nie jest jakąś prawdą rzeczową, ale prawdą osobową i trzeba, by ten, kto dokonuje interpretacji Objawienia był w osobowym kontakcie ze źródłem wiary, Bogiem. Oczywiście tutaj rodzi się ogromne niebezpieczeństwo dla teologii, które obserwujemy w postaci tak wielkiej ilości „herezji", bo osobowo zaangażowany teolog staje się, przy niekiedy zmniejszonej kontroli refleksyjnego rozumu, zbyt ciasny, nietolerancyjny i apodyktyczny czyli urabia w sobie postawę sekciarza. Ten aspekt pracy teologicznej jest niezwykle delikatny, by osobistego zaangażowania się nie przekształcić całkiem niepostrzeżenie w postawę niezgodną z charakterem Objawienia.

c — Dlatego też potrzebna jest jeszcze inna cecha teologicznego myślenia, a mianowicie akceptacja teorii teologicznej przez Nauczycielski Urząd Kościoła. Wszelkie bowiem, nawet zdawałoby się najbardziej jasne argumentacje i dowodzenia nie posiadają jeszcze mocy wiążącej bez zgody Kościoła. Do natury bowiem aktów wiary należy moment zgody na przedstawioną treść, zgody dokonanej pod naciskiem woli, jak już o tym poprzednio była mowa.

d — I wreszcie cel racjonalnej interpretacji Objawienia ma charakter przede wszystkim praktyczny. Teologia bowiem nie jest jakimś wyższym umeblowaniem ludzkich mózgów, ale cała — o ile obejmuje cały szereg dziedzin naukowo-poznawczych — jest przyporządkowana praktycznemu życiu człowieka. W średniowieczu nazywano to *habitus speculativo-practicus*. Dlatego nawet najbardziej abstrakcyjne „prawdy wiary" jak koncepcja Boga Trójosobowego, koncepcja Wcielenia, Zbawienia są zawsze związane z praktykowaniem wiary, a nie tylko teoretycznym, czystym oglądem koherencji systemu. Prawdy teologiczne będąc przyporządkowane życiu i praktyce wzbudzały zawsze tyle namiętności, bo nie były tylko prawdami abstrakcyjnymi.

Te właśnie cztery cechy teologicznego myślenia, jako szeroko rozumianej racjonalnej interpretacji Objawienia, nazywa się myśleniem w świetle wiary: *in lumine fidei;* stąd zdania wyinterpretowane przez teologię nazywają się *virtuale revelabile.*

Gdy zwrócimy uwagę na cechy charakterystyczne poznania racjonalnego w ogóle (o ile je przeciwstawialibyśmy poznaniu wierzeniowemu, czy też teologicznemu), to dotrzeżemy tam współmierne połączone więzią relacyjną racje dla przyjmowanych stwierdzeń lub twierdzeń. W zależności od charakteru stwierdzeń czy twierdzeń racje te mogą być już to racjami czysto logicznymi już to realnymi. A w zależności od koncepcji nauki relacja wiążąca racje z przyjmowanymi twierdzeniami może być koniecznościowa lub prawdopodobieństwowa.

Po tym ogólnym scharakteryzowaniu twierdzeń poznania racjonalnego przejdźmy już do nieco bliższego przypatrzenia się momentom na pierwszy rzut oka stycznym, ze względu na treść wypowiadanych twierdzeń, filozofii i zdań teologicznych. Jest bowiem jasne, że zdania nauk ścisłych w żaden sposób nie kolidują ze zdaniami wierzeniowymi, a więc z zasadami i artykułami wiary oraz ich teologiczną interpretacją. Po prostu mamy tu do czynienia z innym przedmiotem formalnym i inną metodą poznania.

Jeżeli wszakże naukowcom zdarza się niekiedy wypowiadać twierdzenia które uznają za sprzeczne ze zdaniami wiary lub teologii, dzieje się to uznanie nie na mocy metody naukowej, którą kieruje się naukowiec, ale na mocy skojarzeń myślowych i przekonań, które żywi naukowiec jako konkretny człowiek. Wszelkie bowiem zdania naukowe, w naukach ścisłych (pozafilozoficznych) na mocy swej struktury aspektu badań i metody są sprawdzalne pozytywnie lub negatywnie, wprost lub niewprost. Tymczasem ewentualne zdania sprzeczne ze zdaniami wiary lub teologii musiałyby być zdaniami niesprawdzalnymi metodami naukowymi. Wobec tego takie zdania nie mogą uchodzić za zdania należące do nauki, ale najwyżej mogą być traktowane jako wyraz osobistych przekonań jakiegoś naukowca.

W filozofii jednak często bywa inaczej. Tutaj bowiem spotykamy się z takimi zdaniami, których treść może być sprzeczna ze zdaniami wierzeniowymi, a więc z artykułami wiary lub zdaniami teologicznymi. Tego typu zdania bywały napiętnowane jako zdania nieprawdziwe, jako wyraz *falsi nominis scientiae.* Niech przykłady zilustrują ten stan rzeczy. Były i bywają (zapewne będą) systemy filozoficzne, w ramach których były wypowiadane takie zdania: „Bóg jest światem", „Bóg jest duszą świata", „Bóg nie istnieje", „Istnienie Boga jest tylko projekcją i alienacją

ludzkiej myśli" „dusza ludzka jako byt nie istnieje", itd. Tego rodzaju zdania wzięte same w sobie są napewno sprzeczne ze zdaniami teologicznymi i nawet z artykułami wiary. Co w takim stanie rzeczy powinien czynić filozof jako człowiek wierzący?

Zobaczmy najpierw, jak w historii rozwiązywano tego rodzaju kolizje? W czasach dawniejszych, gdy Kościół jako organizacja społeczna był w dużej mierze gwarantem również ładu społecznego i gdy wystąpienie przeciw doktrynie Kościoła było uznawane jako wystąpienie przeciwko samym zasadom społecznego ładu, wszelkie twierdzenia niezgodne z artykułami wiary czy też teologii były uznawane za próby zniweczenia całego społecznego ustroju. Spotykały się zatem z represjami szczególnego rzędu, jak palenie dzieł, więzienie czy nawet skazanie na śmierć. Często w takich sprawach nie chodziło o jakąś czysto teoretyczną prawdę ale o niebezpieczeństwo rzędu praktycznego: zagrożenie ustalonego ładu społecznego przez podważenie obiegowej, uznanej w społeczności chrześcijańskiej doktryny.

Lżejszą nieco formą wyjścia z konfliktu było odżegnanie się przez myśliciela od swoich tez, uznanych za pseudonaukę. Oczywiście w tym wypadku konflikt rozgrywał się wewnątrz, w duszy uczonego czy myśliciela. Jeśli bowiem ten po latach żmudnej pracy dochodził do nowych sformułowań, do jakiegoś ważnego twierdzenia, które było rezultatem wszechstronnych przemyśleń, i spotkała go konieczność zarzucenia tej tezy dlatego, że w przeciwnym razie groziło mu niebezpieczeństwo utraty wolności lub nawet życia, to w duszy myśliciela mógł powstać konflikt, czy nie powinien w imię odkrytej prawdy (w jego rozumieniu), a więc też w imię Boga pójść nawet na śmierć raczej aniżeli się ugiąć i zdradzić ten przejaw Absolutu, jaki w swoim myśleniu dojrzał?

Jeszcze inne wyjście w Średniowieczu wymyślili awerroiści, którzy z jednej strony, chcąc być wiernymi systemowi Arystotelesa w interpretacji fizykalnej, dochodzili do sformułowań sprzecznych z zasadami wiary, ale z drugiej — chcąc być bądź zgodni z zasadami wiary bądź uniknąć represji, po wygłoszeniu tez filozoficznych heterodoksalnych, sami potępiali i odrzucali te tezy właśnie w imię wiary i posłuszeństwa. Dochodzili więc do jakichś nowych twierdzeń i komunikowali je, ale zarazem zachowywali lojalność. Niekiedy zaś głosili otwarcie teorię powójnej prawdy uznając, że to, co jest prawdą filozoficzną może być fałszem teologicznym i *vice versa* [4].

---

[4] U awerroistów spotykamy się przede wszystkim z pragnieniem wiernego komentowania tekstów arystotelesowskich. System Arystotelesa był niezgodny z wizją świata i roli człowieka przedstawioną w Objawieniu. Stąd główna roz-

Stanowisko awerroistyczne było podstawą dogodną, mającą na celu nie metodologiczne rozgraniczenie i uściślenie zagadnienia metod poznawczych, ale raczej — jak to wynika z historii nauki — osobiste bezpieczeństwo.

Dziś, po ostatnim Soborze dostrzegamy jeszcze inną postawę w stosunku do zdań niezgodnych z wiarą czy teologią. Jest to tzw. „postawa dialogu", którą, w myśl poprzednio przeprowadzonych rozróżnień, nazwałbym „postawą religijną" albo personalistyczną, postawą egzystencjalną, w myśl której nie akceptuje się cudzych błędów, ale też się nie wyklina osób błądzących lecz wygłaszane teorie wiąże się z żywą osobą mówiącego czy w jakikolwiek sposób głoszącego nawet błędy i z postawą religijnego szacunku dyskutuje się z żywą osobą. Postawa dialogu nie jest więc postawą akceptacji błędów, ani też postawą osobistej niepewności, ale podejściem do wytworów człowieka (sztuki, nauki) poprzez ich żywą przyczynę — osobę, która jest również Bożym dzieckiem. Jak powiedziałem, jest to religijny kąt patrzenia, właściwy ewangelicznej misji Kościoła.

Postawa dialogu nie rozwiązuje jednak teoretycznie zagadnienia kolizji niekiedy sprzecznych zdań racjonalnego i wierzeniowego poznania. Pewną realną próbą wyjścia, ale powierzchowną i niepogłębioną były rozgraniczenia awerroistyczne w teorii podwójnej prawdy. Awerroiści jednak nie mieli jeszcze możności teoretycznego rozwiązania zagadnienia wobec niezreflektowanego wówczas statusu metodologicznego nauk, a przeciwnie, w perspektywie arystotelesowskiej koncepcji nauki nie było nawet możności jakiegoś racjonalnego wyjścia ze stanu kolizji twierdzeń naukowych i wierzeniowych. Wydaje się jednak, że dzisiaj do pewnego stopnia jesteśmy w stanie pogłębić nieco niektóre intuicje awerroistów. Dokona się to przez zwrócenie uwagi z jednej strony na samą koncepcję prawdy i jej zrelatywizowanie do niektórych dziedzin naukowego poznania oraz przez ukazanie zagadnienia prawdziwości sądów w tradycyjnej, klasycznej koncepcji prawdy.

Chcąc poruszyć zagadnienie prawdy w szkicowym bądź so bądź referacie nie sposób tu nawet nakreślić rozmaitych teorii prawdy, jakie się ukazały w historii myśli ludzkiej. Zwrócimy przeto uwagę tylko na niektóre, wcale ich nie analizując. Od razu przy tym trzeba zaznaczyć, że będziemy tu posługiwali się starą arystotelesowską koncepcją prawdy, opartą zresztą na wartości języka naturalnego, wyrażającego się w mowie podmiotowo-orzecznikowej. Do wartości

bieżność twierdzeń filozoficznych i twierdzeń wierzeniowych. Trudno jednak awerroizm sprowadzić tylko do wierności dla komentowanego systemu. Obiektywnie bowiem twierdzenia awerroistów były niezgodne z zasadami wiary.

tej mowy odwoływali się zresztą i Sokrates i Platon i Arystoteles, który zbudował logikę języka naturalnego oraz przeprowadził cały szereg argumentacji metafizycznych w oparciu o wartość i sensowność języka naturalnego. Znany jest początek 7 rozdziału Księgi Γ *Metafizyki:* „Nie może być również nic pośredniego między sprzecznościami, lecz o jednym podmiocie musi się zawsze coś jednego stwierdzać albo zaprzeczać. Jest to przede wszystkim oczywiste, gdy określi się, co to jest prawda a co fałsz. Stwierdzać, że bytu nie ma, albo, że niebyt jest, to fałsz; że zaś byt jest a niebytu nie ma to prawda. Toteż mówiący, że coś jest, albo, że nie jest będzie się wypowiadał albo prawdziwie albo fałszywie... W wypowiedzi prawdziwej lub fałszywej rozum stwierdza albo zaprzecza... Kiedy mianowicie zestawia tak orzeczenie z podmiotem, stwierdzając albo przecząc, jest to wypowiedź prawdziwa, a kiedy inaczej — fałsz". Arystotelesowskie wypowiedzi przybrały postać klasycznej definicji u Izaaka ben Salomona (IX wiek), że mianowicie „prawda jest uzgodnieniem intelektu i rzeczy". Jesteśmy w prawdzie, gdy twierdzimy (sąd), że coś jest i tak jest, lub, że coś nie jest i tak nie jest w samej rzeczy. Prawda więc jest cechą ludzkiego pełnego poznania, jakim jest sądzenie, a nie tylko tworzenie pojęć lub doznawanie wrażeń z percepcji jakieś rzeczywistości. Oczywiście wszelkie ludzkie akty poznawcze, wrażeniowe, pojęciowe, zmierzają z natury ku prawdzie; jednak w sensie właściwym nie przysługuje im cecha prawdy lub fałszu, chyba, że w pewnym stopniu z racji ich przyporządkowania do sądu.

W sądzie bowiem istnieją odpowiednie warunki, by wypowiadająca osoba wzięła „odpowiedzialność" za swoje wypowiedzenie. Mamy tu bowiem do czynienia nie tylko z jasno uplanowanym i rozłożonym układem treści: podmiot, orzecznik, łącznik zdaniowy „jest", ale coś więcej — mamy tu zarazem u z n a n i e, którego brak w innych aktach poznawczych. Przez akt uznania bierzemy osobistą odpowiedzialność za twierdzenie dokonane w sądzie. W sądzie bowiem (orzecznikowym), który jest nośnikiem prawdy, mamy do czynienia z intelektualną wizją i s t n i e n i a takiego właśnie układu treści w rzeczy samej, jaki wypowiadamy w naszym akcie sądzenia. I nasze u z n a n i e (asercja, afirmacja) jest właśnie uświadomieniem sobie i zarazem przyjęciem na własność poznawczą dojrzanego faktu z a i s t n i e n i a odpowiedniego rzeczowego układu treści, jaki wyrażamy w sądzie (ściślej — w jego materialnej stronie), jakim jest odpowiednie zestawienie podmiotu i orzecznika. Zachodzi zatem w sądzie relacja przynależności (lub nieprzynależności) orzecznika do podmiotu oraz relacja zgodności przedstawionego układu treści z faktycznym stanem rzeczy, oparta na wizji istnienia tożsamego układu w samej rzeczy.

Wynika stąd, że sądy prawdziwościowe w sensie naczelnym związane są z intelektualną wizją istnienia w samej rzeczy takiego układu treści, jaki my sami w sobie wyrażamy zestawiając odpowiednio podmiot i orzecznik. Rzecz jasna, że owa wizja istnienia odpowiedniego układu treści rzeczy nie jest wizją kontemplatywną dokonaną w ramach naszego tylko pojęciowego poznania [5] (w takim bowiem wypadku wpadlibyśmy w klasyczne trudności, przedstawione np. w naszej literaturze przez K. Ajdukiewicza w książce: *Zagadnienia i kierunki filozofii*, „Czytelnik" 1949, z klasyczną definicją prawdy), ale jest wizją właściwą pełnemu ludzkiemu aktowi poznawczemu, jakim jest sądzenie.

Jeśli takie stanowisko jest słuszne, znaczy to, że prawda w sensie zasadniczym związana jest tylko z takim układem pojęć, które wyrażają treść bezpośrednio związaną z aktem istnienia (a więc albo tzw. pojęć transcendentalnych — takich jak pojęcie bytu, jedności, dobra etc. — albo pojęć i układu pojęć w sądzie, bezpośrednio „wydobytych" z sądów egzystencjalnych). Tylko bowiem w sądach egzystencjalnych oraz tzw. pojęciach transcendentalnych mamy do czynienia z wizją realnego istnienia. I jeśli w sądach prawdziwościowych stwierdzamy, że coś jest i tak faktycznie w rzeczy samej jest, to istotnym warunkiem sądów prawdziwościowych jest możliwość dostrzeżenia, wizji tego, że tak właśnie jest, czyli wizji istnienia. Bo przecież nie chodzi tutaj o samo „jest" wzięte w sensie łącznika zdaniowego, skoro właśnie chcemy to „jest" wzięte w sensie łącznika zdaniowego uzgodnić z faktycznym stanem rzeczy, czyli chcemy oprzeć na wizji faktu realnego istnienia odpowiedniego układu treści rzeczy.

Wynika stąd, że z prawdą pojętą w sensie ścisłym mamy stosunkowo rzadko do czynienia i że ona zasadniczo realizuje się w poznaniu przednaukowym oraz w pewnego typu poznaniu filozoficznym [6].

W naukach zaś czy to realnych czy to formalnych mamy do czynienia z prawdą tylko analogicznie pojętą i pośrednio uznawalną, o ile mianowicie odpowiedni układ treści (podmiotu i orzecznika) pośrednio jest w jakiś bliższy lub dalszy sposób przyporządkowany do realnego istnienia. Trzeba tu niemałego wysiłku myślo-

---

[5] Zob. dalej w tekście.

[6] Tak przedstawiona klasyczna koncepcja prawdy ma szanse wystąpić pełniej jedynie w systemie filozofii zneutralizowanej, a więc takiej, którą jest interpretacja bytu w aspekcie jego istnienia oraz tych czynników, które jedynie uniesprzeczniają akt istnienia bytu. Wszelkie inne filozofie, chociaż by nawet nosiły nazwę „filozofii neutralnej" spełniają postulat prawdy jedynie analogicznie tj. w sensie pochodnym i zależnym od przyjętego przedmiotu i metody badań filozoficznych.

wego, by móc dostrzec w jaki sposób w oderwanych od realnego istnienia pojęciach, a niekiedy nawet w bardziej jeszcze niż zespół abstrakcyjnych pojęć oddalonych modelach naukowych, zachodzi taki układ treści, któremu odpowiada realne istnienie.

Owo sprawdzanie realnego istnienia nie może się wówczas dokonać w bezpośredniej wizji intelektualnej, bo przecież nie jest nam dany w takim wypadku bezpośrednio oglądany odpowiedni układ treści realnie istniejącej (np. przy badaniu jądra atomowego), wobec tego chcąc w jakiś sposób dojść do realnego układu treści nauka była zmuszona do tworzenia sobie nowych koncepcji prawdy, które to koncepcje — wobec niemożliwości bezpośredniej wizji rzeczywitości — zrezygnowały z takiego maksymalistycznego postulatu i zadowoliły się innymi kryteriami. Stąd pojawiły się nowe kryteria prawdy. Prawdą więc niekiedy nazywano zgodność poznania z nim samym (Kant), ekonomię i oszczędność myślenia (empiriokrytycyzm), odpowiedni dobór języka (konwencjonalizm); użyteczność — „myśl prawdziwa, to tyle co myśl użyteczna" (pragmatyzm); zgodność z systemem (neopozytywizm); zespół czynności weryfikacyjnych (operacjonizm P. W. Bridgmana). Te definicje prawdy i im podobne, chociaż z czysto teoretycznego punktu widzenia nie są słuszne, gdyż i tak suponują klasyczną definicję prawdy, niemniej jednak z jakiegoś aspektu ważnego i ukazanego w danym systemie umożliwiały p r z y b l i ż e n i e s i ę w odpowiednio dobranym k o n t e k ś c i e s y s t e m o w y m, teoretycznym, czy też „narzędziowym" do stwierdzenia realnego istnienia samej rzeczy.[7]

Oczywiście, inna jest sprawa, czy przyjęte stanowisko filozoficzne, które wyznaczyło odpowiednią definicję prawdy, realnie pozwala na stwierdzenie istnienia świata. Starałem się uzasadnić gdzie indziej (por. *Metafizyka*, Poznań 1966), że odpowiednio przyjęty punkt wyjścia tj. przedmiot i metoda w filozofowaniu przesądza od razu wyniki całej filozofii, a wszelkie aprioryczne konstrukcje dotyczące przedmiotu i metody chociażby miały na celu dojście do stwierdzenia istnienia realnego świata już przekreślają możliwość takiego stwierdzenia. Zagadnienie to jednak nie wpływa na dalszy tok rozważań.

Odrzucając w filozofii realistycznej inne, wymienione tu przykładowo definicje prawdy i uznając, że jedynie słuszną jest definicja klasyczna, która i tak musi stać u podstaw innych definicji, zauważamy duże zrelacjonowanie prawdy do całego zespołu ele-

---

[7] Przez system rozumiem tutaj nie tylko sformalizowany system dedukcyjny ale wszelkie uporządkowane poznanie i myślenie. Uporządkowanie to dokonuje się ze względu na różne czynniki, np. przedmiot i jego ujaśnianie, odpowiednią metodę czy zestaw metod itp.

mentów pośredniczących nam w poznaniu faktycznego stanu rzeczy. O co tu chodzi?

Już zwrócono uwagę, że zdania prawdziwościowe w sensie zasadniczym są związane z intelektualną wizją istnienia takiego układu treści, jaki wyrażamy w sądzie. Dlatego właśnie, że tak a nie inaczej „widzimy" istnienie faktycznego układu treści w samej rzeczy — uznajemy (czyli dokonujemy asercji) zgodność stosunku intencjonalnie przedstawionego układu treści z rzeczywistością.

Cóż jednak dostrzegamy? Widzimy, że może najmniej spornym faktem jest różnorodność sądów ludzkich w stosunku do tych samych zagadnień. Dostrzegamy, że istnieje niezmiernie mało takich zagadnień, w których rozstrzyganiu ludzie się zgadzają. To świadczy, że osiągnięcie prawdy jest trudne i nawet nie tak bardzo częste.

W jakich jednak wypadkach ludzie są jednomyślni w swoich sądach? Przyglądając się momentom zgodności ludzkich sądów dostrzegamy, że tylko w wypadku sądów tzw. bardzo oczywistych i bezpośrednio sprawdzalnych, naocznych ludzie są między sobą zgodni; natomiast wszędzie tam, gdzie zachodzi jakiekolwiek oddalenie się od możliwości stwierdzenia faktycznego stanu istnienia, dostrzegamy natychmiast różnorodność zdań.

Możemy się więc zgodzić na to, że tylko w sądach, w których mamy bezpośrednią wizję istnienia odpowiedniego układu treści nie ma w zasadzie możliwości pobłądzenia i ludzkie sądy są zgodne czyli uznanie intencjonalnego układu treści jest jednomyślne.

Tam jednak, gdzie pojawiają się pośredniki jakiegokolwiek typu subiektywnego czy obiektywnego, tam od razu zachodzą różnice w uznawaniu poszczególnych układów treści (zdań) za prawdziwe.

Od strony subiektywnej takim pośrednikiem w zobaczeniu istniejącego układu treści rzeczy są najrozmaitsze nasze dyspozycje psychiczne; nasza struktura psychiczna uczulająca nas na widzenie spraw jednych i niedostrzeganie spraw innych, nasze wychowanie, nasze wykształcenie. Wszystkie te subiektywne dyspozycje niekiedy nawet wręcz uniemożliwiają widzenie spraw obiektywnie ważnych. Tym się tłumaczy u jednych pewne znieczulenie, a u innych nadwrażliwość w widzeniu odpowiednich układów treści. Subiektywne pośredniki są zawsze niewymierne i dlatego jest niezmiernie trudno je wyeliminować.

Prócz jednak czysto subiektywnych pośredników naszego intelektualnego widzenia niektórych spraw, bardzo ważną rolę, zwłaszcza w racjonalnym poznaniu świata, odgrywają pośredniki obiektywne, które w dużej mierze, a nieraz całkowicie determinują nie

tylko wizję istniejącego stanu rzeczy, ale nawet odpowiedni zestaw intencjonalnych treści, wyrażonych w postaci podmiotu i orzecznika. Weźmy tu pod uwagę np. jakiś system filozoficzny interpretujący w swoim porządku ostatecznie nasz — dany nam empirycznie — świat. Co w tym miejscu zauważamy?

Jest niezmiernie mało, a właściwie poza jednym wypadkiem, nie ma systemów filozoficznych zneutralizowanych w interpretacji świata. [8] A w filozofii wszystko niemal zależy od pierwszego kroku, od punktu wyjścia w interpretacji świata. Pierwszym krokiem jest wyznaczenie, czy też dostrzeżenie przedmiotu właściwego dla filozoficznej analizy. Jeśli ten np. przedmiot dostrzeglibyśmy w bycie jako nam danym w postaci „idei jasnych i wyraźnych", to zupełnie inaczej będzie wyglądała interpretacja świata jako jakiejś weryfikacji (ontologicznej — Platon, czy epistemologicznej — Descartes) danych w naszej świadomości idei, aniżeli np. punkt wyjścia materialistyczny, gdy byt pojawi się nam jako materia, gdzie wszystko będzie jakimś przypadkiem i zartykułowaniem materii.

Jeśli jakiś filozof, posługując się systemem idealistycznym lub materialistycznym, będzie wypowiadał swe sądy o naturze świata ujrzanego za pośrednictwem tego systemu, to sądy wypowiadane będą posiadały zupełnie inną treść, gdyż będą one mogły być zgodne tylko z ogólnym systemem, a konfrontacja bezpośrednia z realnym układem treści nie będzie możliwa w oderwaniu od systemu. Jeśli natomiast dany filozof zechce sprawdzić swoje twierdzenia, to dokona tego albo przez analizę systemu i jego korekturę, albo odrzucając system przez powrót do danych zdroworozsądkowych. Nie znaczy to, by dane zdroworozsądkowe były jakąś instancją wyższą od filozoficznej interpretacji, ale znaczy tylko tyle, że są one jakąś negatywną regułą dla tych zwłaszcza twierdzeń filozoficznych, które wiążą się głębiej z przejawami ludzkiego działania.

Najrozmaitsze systemy filozoficzne, których krocie już zaistniały i na pewno jeszcze zaistnieją, można porównać do najrozmaitszych narzędzi poznawczych, umożliwiających nam widzenie świata w specjalnych warunkach poznawczych. Możemy je porównać (porównanie nie jest równaniem) do badania świata przez np. fotografowanie w różnych długościach fal świetlnych. Przy zastosowaniu różnych długości fal świetlnych ukazuje się nam na kliszy

[8] Ten jedyny wypadek widzę właśnie w postaci nurtu filozoficznego tzw. filozofii bytu egzystencjalnie ujętego. Nurt ten jest zdolny pozytywnie ustosunkować się do wszystkich systemów filozoficznych, organicznie zespolić z własnymi tezami ich dociekania, nie akceptując przy tym mylnych (bo płynących z selektywnie ujętego przedmiotu) twierdzeń.

nieco inny zmodyfikowany obraz przedmiotu. I jak uzasadnione jest, bo poszerza naszą wiedzę o świecie, dokonywanie zabiegów poznawczych przy zastosowaniu najrozmaitszych narzędzi poznawczych, najrozmaitszych warunków poznania, tak też jest pożyteczna dla wyróżnionego tu systemu filozoficznego interpretacja świata przy zastosowaniu najrozmaitszych systemów filozoficznych. W świetle bowiem każdego systemu filozoficznego uzyskujemy inny interpretacyjny obraz świata. Rzetelny filozof, który posługuje się jakimś sytemem filozoficznym i w świetle przyjętego systemu wypowiada twierdzenia o świecie, nie może inaczej — będąc rzetelnym — wypowiedzieć swoich twierdzeń o świecie aniżeli mu na to pozwala przyjęty system filozoficzny. Próżno żądalibyśmy od np. materialisty czy filozofa posługującego się w interpretacji świata systemem materialistycznym, by wygłaszał on zdania tego rzędu, że „dusza jest substancją niematerialną", bo tego rodzaju twierdzenie przy użyciu sytemu materialistycznego byłoby głupstwem.

Mając na uwadze tak zarysowany obraz rzeczy, możemy stwierdzić, że zdania teologiczne czy artykuły wiary nie mogą być, ściśle mówiąc, formalnie sprzeczne ze zdaniami wypowiedzianymi np. przez materialistę jako materialistę, gdyż „prawdziwość" zdania materialisty jest całkowicie uwarunkowana jego systemem, jak prawdziwość twierdzeń każdego filozofa. Gdyby materialista np. chciał wypowiedzieć zdanie zgodne z artykułem wiary, że np. dusza ludzka jest nieśmiertelna, to po pierwsze nie miałby w ogóle ku temu w swoim systemie żadnej aparatury pojęciowej, a po drugie, gdyby nawet taką aparaturę stworzył, zapożyczając ją od innych systemów lub z języka przednaukowego, to i tak takie zdanie w świetle systemu byłoby nie tylko niezrozumiałe, ale wręcz fałszywe, bo niespójne a nawet sprzeczne z systemem. Materialista musiałby się wyrzec systemu materialistycznego, by mógł sensownie wypowiedzieć zdanie o istnieniu osobowego Boga czy nieśmiertelności duszy.[9]

Z tego też tytułu nikt, nawet Kościół, nie może nakazać, by zdania filozoficzne różnych systemów były zgodne z artykułami wiary. Zdania filozoficzne i ich sens zależą od sytemu filozoficznego. Ich

---

[9] Chodzi mi tutaj o twierdzenia filozoficzne a więc systemowe. Nie zawsze jednak filozof jest konsekwentny. Ale wówczas jego twierdzenie nie jest filozoficznie uzasadnione. Twierdzenia uzasadnione filozoficznie muszą być koherentne z systemem (i w tym sensie spełniające koherencyjną definicję prawdy).

Ponadto sam system podlega jeszcze ocenie prawdziwości lub nieprawdziwości. Zagadnienie to jednak jest niezwykle skomplikowane i w tym miejscu niemożliwe do przedstawienia, gdyż trzeba by wpierw omówić zagadnienia przekładalności języków systemu oraz kryterium oceny właściwego punktu wyjścia w filozofowaniu.

uznanie nie zależy od „widzimisię" człowieka, ale jest ściśle związane czynnikami obiektywnymi systemu. I dlatego nawet Kościół nie może nakazać, by zdania systemów filozoficznych były zgodne z artykułami wiary. Zdania filozoficzne jako ściśle filozoficzne są zdaniami sensownymi tylko w systemach i mogą być analizowane tylko w kontekście filozoficznego systemu. W stosunku do wszelkich zakazów czy nakazów od zewnątrz są one całkowicie autonomiczne.

A jednak z drugiej strony Kościół, jako posłany przez Boga dla prowadzenia żywej osoby ku Bogu, ma prawo wskazywać drogę właściwą dojścia do Boga; ma prawo, ze względu na cel swego posłannictwa, żądać od żywej ludzkiej osoby, by uznawała pewne minimum koniecznych prawd związanych nie ze stanami rzeczowymi, ale właśnie stanami osobowymi. Nie znaczy to, by Kościół zabraniał posługiwać się najrozmaitszymi systemami filozoficznymi, ale może wymagać by niezależnie od posługiwania się takimi lub innymi systemami filozoficznymi naukowiec jako c z ł o w i e k, jako żywa osoba brał pod uwagę i uznał — już nie na podstawie systemu filozoficznego — podstawowe prawdy życiowe: istnienie np. Boga osobowego i duszy nieśmiertelnej, gdyż cała religia traci rację bytu bez uznania tych prawd. Trzeba jednak zwrócić uwagę, że nie są to prawdy „treściowo-rzeczowe", ale właśnie życiowo-osobowe, dotyczące życia jako życia, a nie życia badanego jako przedmiotu rzeczy. Chodzi o to, że człowiek dla zagwarantowania możliwości życia religijnego musi uznać nieutracalność swego osobowego życia po śmierci oraz istnienie Absolutu jako ostateczne „wypełnienie" własnej osobowości. I dlatego człowiek jako istota religijna nie może nie afirmować tych właśnie prawd. Nie znaczy to jednak, że zdania na temat istnienia względnie nieistnienia Boga i duszy nie mogą się pojawić na tle jakichś systemów jako prawdy czysto rzeczowe.

Może więc teoretycznie zaistnieć paradoksalna sytuacja tzw. podwójnej „prawdy" osobowej i rzeczowej w odniesieniu do tego samego zagadnienia istnienia Boga osobowego i nieśmiertelności duszy i koniecznych z tymi sądami związanych konsekwencji, gdzie naukowiec jako żywy człowiek będzie wyznawał prawdę życiową religii, a zarazem jako p o s ł u g u j ą c y się odpowiednim systemem filozoficznym dla zachowania konsekwencji i spójności systemu będzie zmuszony uznać za prawdę (w sensie systemowym, tzn. o ile ta prawda pojawi się w koniecznym kontekście systemu) inny pozornie kolizyjny sąd. Inną jest sprawą, czy praktycznie taki stan jest psychicznie zdrowotny.

Kościół i religia na mocy angażowania osoby nie jest powołany do udzielania człowiekowi instrukcji naukowych. I dlatego w obrę-

bie przedmiotu zainteresowań nauki jako poznania treściowo-rzeczowego człowiek jako naukowiec nie podlega instrukcji, nakazom i zakazom Kościoła. Byłoby to mieszaniem się w nieswoją dziedzinę (to się wprawdzie w historii zdarzało, ale też nie wyszło to dla nikogo, ani dla Kościoła ani dla nauki na dobre) dziedzinę autonomiczną racjonalnego poznania treściowo-rzeczowego.

Jednak mając na uwadze dobro osobowe człowieka Kościół może preferować takie systemy czy kierunki filozoficzne, które nie są sprzeczne z prawdami życiowo-osobowymi. Kościół to czynił i czyni, ale w tym miejscu nie ma i nie może być jakiegoś instruowania o sposobie uprawiania filozofii. Te sprawy należą do dyskusji fachowców. Dyskusje te oczywiście wtedy tylko będą skuteczne, gdy będą one dotyczyć samych podstaw systemu, a więc nie tylko punktu wyjścia ale także zagadnień wyodrębniania aspektu badań i odpowiednio dobranej metody, a nawet całej koncepcji nauki.

Kończąc nasze rozważania dotyczące stosunku religii i nauki, w tym filozofii szczególnie, trzeba stwierdzić, że dziedzina religii dotyczy osobowo-życiowych stron człowieka, natomiast nauka, łącznie z filozofią nawet (z wyjątkiem jednego tylko systemu, który do pewnego stopnia jest otwarty na personalną interpretację w niektórych momentach swej interpretacji) jest dziedziną uzasadnień treściowo-rzeczowych. W zasadzie kolizja pomiędzy tymi dziedzinami nie jest możliwa. Jedyne miejsce ewentualnej materialnie rozumianej kolizji na terenie racjonalnego poznania (filozofii) z jednej i wiary z drugiej strony można dostrzec przy sformułowaniu dwóch prawd życiowych: mianowicie istnienia Boga osobowego (wraz z konsekwencjami tego stwierdzenia) oraz istnienia i nieśmiertelności duszy ludzkiej (również z konsekwencjami tego twierdzenia). Tutaj Kościół może żądać od swego wyznawcy, by niezależnie od dziedzin dociekania naukowego uznał te prawdy jako właśnie prawdy życiowo-osobowe i jako nieodzowną podstawę dla sensowności religii w ogóle.

Może się wprawdzie zdarzyć, że prawdy te zostaną zanegowane przy użyciu jakiegoś systemu filozoficznego; w takim jednak wypadku charakter tych prawd nieco się zmieni; będą miały one postać już nie tyle prawd życiowych, ale rzeczowych i ściśle mówiąc już nie będzie chodziło o to, o co religii chodzi w sensie właściwym.

Niemniej jednak, ze względu na aspekt duszpasterski i trudność w tłumaczeniu każdemu człowiekowi metodologicznych, subtelnych rozróżnień rezultat dociekania filozoficznego kolidujący z religijnymi prawdami życiowo-osobowymi Kościół odrzuca (w czym

okazuje tzw. „negatywną regułę wiary") ze względu na wartości istotnie ludzkie, które mogą być utracalne wówczas, gdy nieobeznani z mechanizmem filozofowania są zafascynowani rezultatem interpretacji filozoficznej. Kończąc, możemy wypowiedzieć zdanie, że religia jako religia i poznanie racjonalne same ze siebie są formalnie bezkolizyjne.

Mieczysław A. Krąpiec

STANISŁAW KAMIŃSKI

APARATURA POJĘCIOWA TEOLOGII A FILOZOFIA

Bardzo różnie widzi się związki teologii z filozofią. Zależy to zwłaszcza od rozmaitych celów tego kojarzenia. Obecnie jednak na czoło wysuwają się próby łączenia teologii z filozofią współczesną dla zaktualizowania teologii. Uważa się często, że takie powiązanie odnowi teologię i zbliży ją do dzisiejszego człowieka. Tendencje te szczególnie dają się zauważyć od pewnego czasu w teologii protestanckiej. Nie obce są one również i katolicyzmowi. Z jednej strony awangardowi teologowie szukają w najmodniejszych stylach filozofowania nowej formy i inspiracji dla teologii, a z drugiej proponowane dyrektywy dydaktyczne dla zakładów teologicznych postulują jak najbliższą więź filozofii i teologii. [1] Niewątpliwie jednak nie brak też jeśli nie protestów przeciw takiej postawie, to co najmniej zachęty do ostrożności w jej realizacji. Są teologowie, którzy z oburzeniem odrzucają samą myśl o bliższych kontaktach z nowoczesną „służebnicą", wprawdzie modną, ale zbyt świecką i irracjonalnie zorientowaną. Filozofia bowiem zawsze pozostaje dla nich zupełnie na zewnątrz teologii jako *ancilla theologiae*. Swego czasu pojawiły się również ostrzeżenia papieskie przed pochopnym posługiwaniem się różnymi filozofiami jako instrumentami teologii. [2]

Otóż wiele wskazuje na to, że sprawa zespolenia się teologii i filozofii w katolicyzmie stanie się bardziej podatna do rozwikłania, gdy uwzględni się szerzej status metodologiczny obu dziedzin. Niestety na tym polu wyraźnie więcej jest do zrobienia niż już

1 Dekret *De Institutione Sacerdotali* z października ubiegłego roku. Zob. AAS 58/1966 (713—27) zaleca, aby „disciplinae philosophicae et theologicae aptius componantur et concordi ratione conspirent".

2 Zob. Enc. *Humani Generis* z 12. VIII. 1960 r. a zwłaszcza punkt „De terminologia theologica servanda". Zob. Denz. Schonmetzer, *Enchiridion*... Barcinone 1965, s. 774—5.

zrobiono. Może jednak to, co jest, wystarczy do przeprowadzenia kilku analiz związanych z naszym tematem. W niniejszym wykładzie chciałbym zająć się krótko tym statusem na odcinku aparatu pojęciowego. [3] Potem dopiero spróbuję wskazać jakie płyną z tych metodologicznych rozważań ogólniejsze wnioski dotyczące wzajemnego stosunku teologii i filozofii. Jest to na pewno bardziej wycinkowy i mniej frontalny sposób podejścia do zasygnalizowanego problemu niż robią to niektórzy współcześni teologowie zachodni. [4] Metodologiczny punkt wyjścia jednak, choć pozornie ciasny, pozwala bardziej wyeksponować epistemologiczne podstawy takich czy innych rozwiązań. Mniej natomiast akcentuje ich dydaktyczno-praktyczne motywy. Ale też nie nauczanie teologii i jej popularyzację bierze się tu przede wszystkim pod uwagę lecz uprawianie teologii jako teorii, która ma stanowić fundament (a nie gotową treść) dla działalności duszpasterskiej.

Teologia katolicka z punktu widzenia metodologicznego nie przedstawia się dostatecznie jednolicie. Pomijając tu rozmaite odróżnienia dyscyplin teologicznych i wzajemne relacje tych ostatnich, od razu bierzemy jako przedmiot analiz teologię dogmatyczną. Stanowi ona bowiem dyscyplinę najbardziej centralną i znamienną dla teoretycznego poznania teologicznego.

Określa się ją najczęściej jako naukę o Bogu i dziełach Bożych (o ile nie są dziełami stworzenia) w świetle Objawienia Bożego. Definicja ta niewiele mówi od strony epistemologicznej o przedmiocie i zadaniu dogmatyki. Przede wszystkim nie wyjaśnia i nie daje podstaw do wyjaśnienia, jak możliwa jest racjonalna nauka o Bogu i sprawach Bożych w świetle Objawienia. Osobliwość zaś polega głównie na tym, że wiara ma być w niej przewodnikiem, a ostatecznym kryterium nieomylny Urząd Nauczycielski Kościoła. Wyjście z tej trudności wskazuje się zwykle przez wcześniejsze przyjęcie dwóch zasad: 1° wiara nadprzyrodzona nie niszczy natury lecz ją udoskonala oraz 2° Bóg i sprawy Boże o tyle są przedmiotem teologii o ile wymagają jeszcze naturalnych operacji teoretyczno-poznawczych — *inquantum intelligibiles*. Ściślej przeto mówiąc teologia zmierza do docieklіwej determinacji tego, co objawione (łączy się to z kwestią ugruntowania Objawienia) oraz do możliwie wszechstronnej eksplikacji tego, co objawione (wiąże się to z pytaniem o pełną treść Objawienia). Ale i te naturalne operacje poznawcze również podlegają ostatecznie dyrektywie wia-

---

[3] Z braku miejsca nie uwzględnię jednak historii zagadnienia, co niewątpliwie zwiększyłoby zrozumiałość wywodów.

[4] Por. np. M. Nédoncelle, *Theologie und Philosophie oder die Metamorphosen einer Dienerin*, „Concilium" nr 6 (1965), 499—504.

ry w Boga objawiającego oraz Kościół przechowujący to Objawienie i nieomylnie je wykładający.[5] Mając powyższe na uwadze nie byłoby przeto słuszne ograniczyć zajęcia dogmatyka po prostu do racjonalizacji treści objawionej (racjonalnej analizy i interpretacji Objawienia).

Przy dokładniejszej natomiast charakterystyce uprawiania teologii odróżnia się dwa jej aspekty. W pierwszym — tzw. pozytywnym chodzi o wyszukanie i ustalenie: 1° gdzie Objawienie występuje, 2° co jest treścią Objawienia, 3° w jaki sposób prawdy teologiczne zawierają się w Objawieniu i jak (kwalifikacja) są podawane przez Kościół. W drugim zaś — tzw. spekulatywnym albo scholastycznym idzie o opracowanie pojęciowe i dowodowo-systematyczne wypowiedzi objawionych czyli wyjaśnienie prawd wiary: 1° w drodze uwzględnienia relacji (analogii oraz styczności) z tym, co rozum naturalnie poznaje, 2° w drodze porównania (tzw. wewnętrzna analogia wiary) i powiązania ich z innymi, zwłaszcza bardziej znanymi prawdami objawionymi, 3° w drodze wyciągnięcia tzw. konkluzji teologicznych. To ostatnie uchodzi nawet niekiedy za naczelne zadanie dogmatyka.[6]

Już te pobieżne uwagi o teologii pozwalają przypuszczać, jak ważną rolę w jej uprawianiu odgrywa determinacja aparatu pojęciowego czyli ustalenie dla niej teoretycznych terminów specyficznych. Odbywa się to bowiem z udziałem wiedzy czysto naturalnie zdobytej obok treści objawionych. Użycie zaś w tym pozaobjawionego poznania i jego metod sprawia, iż dogmatyka nosi nieuniknione znamię czasowe, zwłaszcza różnych wizji filozoficznych, a co za tym idzie dopuszcza rozmaite systemy i szkoły teologiczne. Gmatwa to niewątpliwie obraz pracy teologa, ale tym bardziej praca ta wymaga dokładnej i wszechstronnej analizy epistemologicznej.

Spróbujmy krótko scharakteryzować teologiczną aparaturę pojęciową w jej relacji do filozofii na przykładzie zbadania: 1° stosunku języka teologii dogmatycznej i Pisma św., 2° tworzenia konkluzji dogmatycznych oraz 3° dokonującej się tzw. ewolucji dogmatów. Te trzy momenty, aczkolwiek różne co do płaszczyzny rozważań, układają się chyba w dość wszechstronną całość stanowiącą dostateczną podstawę porównania aparatu pojęciowego teologii i filozofii.

---

5 Teolog nie pozbywa się *habitus scientificus* lecz modyfikuje go w operacji ostatecznego (ale jeszcze na gruncie teologii) kryterium przyjmowania tez. Przez te modyfikacje różni się od uprawiającego nauki szczegółowe.

6 Niektóre informacje epistemologiczno-metodologiczne o dogmatyce zaczerpnięto z: I. Różycki, *Dogmatyka*, I, Kraków 1947 oraz W. Granat i inni, *Dogmatyka katolicka*, Tom wstępny, Lublin 1965.

Nie ulega wątpliwości, że wypowiedź dogmatyczna nie jest identyczna z pierwotnym Słowem Objawionym.[7] Skąd pochodzą różnice? Przede wszystkim zupełnie inne są zadania obu rodzajów wypowiedzi. Objawienie służy do najprostszego przekazania informacji głównie praktycznych co do drogi zbawienia, a dogmatyka zmierza do systematycznego ujęcia teoretycznych momentów tych informacji oraz wyrażenia ich przy pomocy pojęć możliwie najogólniejszych i precyzyjnych. Stąd język Biblii ma przeważnie charakter języka potocznego. Teologia zaś posługuje się językiem wiedzy teoretycznej o wysokim stopniu abstrakcji. W większości korzysta z pojęć filozoficznych. Nie trudno wskazać jak wiele terminów w dogmatyce ukształtowało się w oparciu o teorię Absolutu i antropologię filozoficzną, a nie miało prostych odpowiedników znaczeniowych w Piśmie św. Zwłaszcza grecka tradycja filozoficzna odegrała tu doniosłą rolę. Utrwaliło się to w Średniowieczu, gdy perypatetyzm przyodziano w łacińską szatę, wywatowaną zresztą grubo kształtującą się wtedy teologią. Świadectwem niech będą tu choćby takie terminy jak: natura, hipostaza, substancja, *transsubstantiatio* (przeistoczenie) *supernaturale* (nadprzyrodzone), *gratia* (łaska), *habitus* (sprawność)... Napewno pojęcia te nie są tylko przejęte, lecz także i odpowiednio zaadaptowane. Niemniej jednak wpłynęły na zmianę charakteru języka Objawienia. Zwracano nawet uwagę (np. J. Hessen), iż język Biblii jest typu symbolicznego, personalistycznego i dynamicznego, a język tradycyjnej teologii stał się zbyt obiektywistyczny, racjonalistyczny i statyczny właśnie dlatego, że teologia znajdowała się pod wpływem filozofii greckiej. Powyższe stwierdzenia zrodziły dwie konsekwencje: 1° skoro dawna teologia adaptowała sobie współczesną filozofię, to nowa teologia winna korzystać z filozofii aktualnie uprawianej, 2° jeśli styl filozofii greckiej jest zupełnie obcy umysłowości obecnej, to należy jak najprędzej wrócić do samych źródeł Objawienia; tym bardziej, że co do swej formy co najmniej nie kolidują one z postawą myślową człowieka dzisiejszego, a mają nadto nieskażoną moc słowa Bożego. Obie te konsekwencje zresztą mogą wzajemnie się uzupełniać. Nawrót do Biblii oraz teologii biblijnej w dogmatyce nie odbywa się przypadkowo i spontanicznie ale właśnie kierowany jest najmodniejszymi stylami i tendencjami filozoficznymi. Nie trudno zauważyć, że wybór i dobór problematyki teologicznej oraz sposób jej rozwijania podyktowane są antropologicznym i socjologicznym nastawieniem, jakie charakteryzuje właśnie obecną filozofię. Tak dzieje się np. w sakramentologii, gdzie wyraźnie akcentuje się osobowe i społeczne

---

[7] Por. K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, V, Zurich 1962, s. 75.

momenty. Zwrócenie się ku Biblii nie redukuje też dogmatyki do egzegezy. Zupełnie inne cele przyświecają obu dyscyplinom. Interpretacja egzegety uwzględnia nade wszystko kontekst historyczny i nie szuka tzw. *sensus plenior*. Dogmatyk natomiast aplikuje tekst do aktualnego kontekstu (który w pewien sposób wyraża się i w obiegowej filozofii), docieka najczęściej pełniejszego sensu. Rozwiązuje przy tym i przekłada różne analogie (i wyrażenia metaforyczne) w Piśmie św. na język bardziej ścisły i abstrakcyjny. Pomaga sobie zazwyczaj w tej robocie aparatem pojęciowym filozoficznym, bo ten ostatni operuje najszerzej rozbudowaną analogicznością, zwłaszcza gdy chodzi o pojęcia ogólno-teoretyczne. Tak więc porównanie języków dogmatyki i Biblii niedwuznacznie wskazuje na faktyczny i postulowany wpływ aparatu pojęciowego filozofii na słownictwo teologii i to nawet pozytywnej. Zachodzi to bezpośrednio w drodze adaptacji niektórych terminów filozoficznych oraz pośrednio przez wyakcentowanie (wybór, dobór, szersze opracowanie) takiej a nie innej problematyki z Objawienia wedle aktualnego sposobu filozofowania oraz dominujących zainteresowań filozoficznych.

Praca dogmatyka w aspekcie spekulatywnym polega przede wszystkim na tworzeniu konkluzji teologicznych, [8] oraz na takim uporządkowaniu wszystkich tez, aby dały się ująć w system zbliżony do aksjomatycznego. W tej pierwszej operacji korzysta on szczególnie obficie z filozofii. Sam ten fakt jak i jego mechanizm daje się łatwo pokazać.

Konkluzja teologiczna w szerszym sensie to jakikolwiek wniosek wypływający z prawd objawionych. Może to być dedukcyjny wniosek z samych prawd objawionych, albo hipotetyczny wniosek z przesłanek zarówno objawionych jak i pozaobjawionych. W drugim przypadku chodzi tylko o to, że użyte rozumowanie nie gwarantuje niezawodności wyniku. Nie ulega wątpliwości, iż wiele konkluzji w teologii (np. w eschatologii) ma charakter jedynie hipotez. Ich uwikłanie w filozofię nie odgrywa istotnej roli dla obrazu teologii. Dla nas bardziej interesujące są te konkluzje teologiczne, które ściśle wynikają z przesłanki objawionej i rozumowej. Ta ostatnia przesłanka może przybrać postać mniej lub bardziej wyraźnej definicji, określającej jedynie znaczenie jakiegoś terminu z przesłanki objawionej. Wtedy jednak konkluzja ta nie daje nowej prawdy, ale jest czysto wyjaśniająca (*explicativa, analytica*). Tak dzieje się np. w następującym rozumowaniu: Najświętsza Maria Panna jest Matką godną Boga; być godnym Boga znaczy tu nie posiadać grzechu w ogóle, a więc Najświętsza Maria Panna jest poczęta niepokalanie. Nietrudno domyśleć się, że wśród

[8] Por. *S. Th.* I, q. 1, a. 8, ad 2.

przesłanek wyjaśniających mogą występować definicje uformowane na gruncie nie tylko szeroko pojętej teologii lecz także i filozofii.

Jeszcze w większym stopniu filozofia oddziałuje na tzw. konkluzję teologiczną w sensie właściwym. Wniosek wydedukowany jest tu z przesłanki objawionej oraz przesłanki będącej tezą rozumową. Ta ostatnia posiada najczęściej charakter jeśli nie ściśle filozoficzny to filozoficzny, w współczesnym szerokim sensie. Oto przykład takiej konkluzji: Chrystus posiadał wolę ludzką; normą dla aktów woli ludzkiej jest rozum, przeto normą dla aktywów woli ludzkiej Chrystusa był Jego ludzki rozum. Przetransponowanie całych zdań filozoficznych do teologii sprawia, że aparat pojęciowy teologii spekulatywnej kształtuje się już pod bezpośrednim wpływem filozofii. Nie zachodzi tu tylko adaptacja terminów filozoficznych, o jakiej była wyżej mowa. Jest to godne tym wyraźniejszego zaakcentowania, że konkluzje teologiczne traktuje się jako wypowiedzi objawione: konkluzje wyjaśniające jako istotnie (*formaliter*) objawione *implicite*, a konkluzje właściwe jako zasadowo *(virtualiter)* objawione równoważnie *(inclusive)*. Niektórzy podkreślają nawet, że te ostatnie objawione są wprawdzie *quoad nos virtualiter* lecz *in se formaliter*. W świetle tego nie może być obojętna sprawa, z jakiej filozofii wolno korzystać przy tworzeniu konkluzji teologicznych.

Prawdy teologiczne istotnie przez Boga objawione i przez Kościół określone nieomylnie jako objawione noszą nazwę dogmatów. Zauważono, że dogmaty mogą podlegać coraz pełniejszym co do jasności sformułowaniom, ale oczywiście bez zmiany ich treści *(in eodem sensu eademque sententia)*. Powstaje pytanie, pod wpływem czego dochodzi do zaostrzenia treści prawd dogmatycznych. Jeśli nawet dzieje się to na skutek samodoskonalenia się aparatury teologicznej, to i tak musi dokonać się uprzednio jej formalny lub treściowy rozwój. Ten zaś odbywa się — jak wyżej okazano — nie bez udziału filozofii. Faktycznie jednak ewolucja sformułowań dogmatów przebiega równolegle z rozwojem całej tradycji filozoficzno-teologicznej katolicyzmu. Aby się o tym przekonać wystarczy przeglądnąć kolejne czasowo podręczniki dogmatyki. Dokładniejsze przedstawienie tej sprawy utrudnia jednak nieprecyzyjna terminologia, jakiej używa się zwykle przy szczegółowym determinowaniu, na czym polega ewolucja dogmatów. Chodzi zwłaszcza o takie zwroty jak: „to samo znaczenie (sens)", „oznacza ten sam stan rzeczy", „taka sama treść", „jasność i wyraźność sformułowania", „zakres" itp. Ale nawet skoro przyjmie się, iż rozwój dogmatu m. in. przejawia się w przechodzeniu od wyrażeń konkretnych i popularnych do bardziej oderwanych i ścisłych, to abstrakcyjność tę i ścisłość osiąga się najczęściej nie bez udziału

aparatu pojęciowego filozofii, a głównie teodycei i antropologii filozoficznej.

Przytoczone i pobieżnie scharakteryzowane przykłady związków teologii i filozofii, zwłaszcza w dziedzinie ich aparatu pojęciowego, służą nie tyle do przekonania o samym fakcie zależności (bo tego na ogół nikt nie kwestionuje), ile do wyciągnięcia wniosków co do tego, czy każda filozofia może pełnić te funkcje pomocniczo-usługowe w teologii.

Wpływ filozofii na aparaturę pojęciową dogmatyki okazał się nie tylko formalny (metody argumentacji i systematyzacji), lecz także materialny: bądź wprost samych tez filozoficznych, bądź postawy filozoficznej warunkującej takie a nie inne patrzenie na Biblię, na jej problematykę, bądź wreszcie terminologii filozoficznej. Musimy sobie jednak zdawać sprawę, że i w tym ostatnim przypadku zachodzi pośrednie oddziaływanie tez filozoficznych, które w kontekście i uwikłaniu definiują przecież te terminy. Nie da się również potraktować wspomnianego wpływu jako czysto zewnętrznego i uprawdopodobniającego.[9] Wystarczy tylko przypomnieć, że dogmatyka używa wprost lub pośrednio przesłanek filozoficznych. Nieunikniony przeto jest problem adekwatnej filozofii dla dogmatyki. Może on wystąpić w postaci konkretnej: czy należy zastąpić wpływ tradycyjnej filozofii greckiej współczesną filozofią, czy też tylko dopełnić ukonstytuowaną w ciągu wieków dogmatykę odziaływaniem aktualnie uprawianej filozofii, bądź w postaci bardziej abstrakcyjnej: jakie są ogólne warunki adekwatności filozofii, umożliwiające posługiwanie się nią w teologii.

Pierwsze pytanie nie wydaje się aktualne. Przeważnie występuje się dziś przeciw przestarzałym dogmatykom nie dlatego, że podręczniki te zawierają za dużo filozoficzno-scholastycznych oraz prawniczych pojęć i ujęć, ale z tego powodu, iż brak tam terminologii nowej, będącej w powszechnym obiegu oraz ujęć odpowiadających umysłowości współczesnej. Akcentuje się przy tym potrzebę nie tyle „cytatowej" użyteczności filozofii, ile tematycznej, przygotowawczo-inspirującej, filozofii jako mądrej siostry.

Trudno nie zgodzić się w zasadzie z tego typu postulatami. Atoli okazana wyżej natura związku aparatu pojęciowego teologii z filozofią sugeruje, że adekwatność filozofii do teologii pod względem odbioru tej pierwszej przez współczesnego człowieka nie może być jedynym kryterium wyboru czy też jedynym warunkiem

9 Tomasz z Akwinu zdaje się tak czynić, gdy mówi, że teologia korzysta z autorów filozoficznych „quasi extraneis argumentis et probabilibus" *S. Th.* I, q. 1, a, 8, ad 2. Por. tenże artykuł in corpore oraz a. 5 ad 2.

uprawniającym do korzystania z niej. Koniecznie trzeba uwzględnić jeszcze inny sprawdzian, a mianowicie adekwatność treściową filozofii i teologii. Zbyt głęboko wchodzi filozofia w teologię, aby ta sprawa mogła być zlekceważona. Prawda, że dogmatyk przejmując terminy filozoficzne modyfikuje w jakimś stopniu ich sens kontekstem dogmatyki,[10] ale przecież nie da się tak zaadaptować każdej filozofii. Ta ostatnia winna uprzednio okazać się zgodna z Biblią co do wizji całej rzeczywistości oraz nie kolidować z nią co do charakteru poznania.

Gdy idzie o pierwszy postulat, to teologia nie może np. korzystać z filozofii ateistycznej lub relatywistycznej. Drugi natomiast moment żąda, aby np. nie posługiwać się wprost filozofią irracjonalistyczną, skoro poznanie dogmatyczne niewątpliwie bazuje na poznaniu typu racjonalnego. Nie znaczy to oczywiście, że teolog nie powinien znać i orientować się co do panujących stylów i kierunków filozofowania, choćby te całkowicie różniły się wizją świata i człowieka oraz charakterem poznania od teologii. Nie zgadzając się na tezy takiej filozofii można i trzeba uznać jej ważność jako faktu. Dogmatyk, nawet teoretyk, musi liczyć się z filozoficzną mentalnością odbiorcy uprawianej przez niego dyscypliny. Będzie mu to jednak potrzebne nie do opracowania samych prawd teologicznych, ale przede wszystkim do znalezienia skutecznego ich zestawienia i sposobu przekazania ich w postaci praktycznej. Wprawdzie dziś czasem wysuwa się żądanie nierozdzielania teologii teoretycznej i praktycznej. Wydaje się to jednak z punktu widzenia epistemologicznego pewnym nieporozumieniem, wywołanym modą na praktycyzm. Teoretyczne badania i opracowania stanowią nieodzowny fundament dla praktycznych zastosowań tak, jak konieczna jest deprywatyzacja języka zanim osobista jego forma stanie się skutecznym słowem.

Wróćmy jeszcze na krótko do proponowanej adekwatności treściowej filozofii i teologii w przypadku stosowania tej pierwszej przy uprawianiu drugiej. Otóż w konkretnych przypadkach czasem nie jest łatwo rozstrzygnąć, czy spełniony jest ten postulat, zwłaszcza, gdy teolog korzysta z filozofii już asymilowanej mniej lub bardziej wyraźnie przez filozofię klasyczną. Tak np. dzieje się współcześnie, gdy w teologii posługujemy się fenomenologią lub egzystencjalizmem po uprzednim ich upodobnieniu do wizji świata, jaką prezentuje Biblia i cała Tradycja katolicka. Korektury

---

10 Gilson przytacza nawet stanowisko, że żadne greckie pojęcie filozoficzne brane ściśle w jego sensie filozoficznym nigdy nie stało się elementem konstytutywnym wiary chrześcijańskiej jako takiej. Por. *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1966, s. 9.

te jednak często bywają, jeśli nie pozorne, to co najmniej powierzchowne. Rodzi się stąd niebezpieczeństwo niespójności teorii teologicznej. Czy przeto nie będzie wygodniej rozbudować i bogacić nową aktualną problematyką filozofię klasyczną i nadawać jej nowoczesną formę? A może tomistyczna filozofia poddana takiej operacji nie będzie budzić tylu oporów we współczesnym człowieku ani co do swej terminologii ani dla braku odpowiednio zaadoptowanej problematyki antropologicznej? I w tym względzie wydaje mi się ważna rola inspiracyjna filozofii najnowszej. Ta ostatnia inspirowałaby jednak nie wprost teologię, ale klasyczną filozofię, która w ten sposób stanie się zaktualizowana dla potrzeb teologii. Chciałbym dodać, że zaktualizowana nie tyle co do treści ale co do formy. Niebezpieczeństwo nieadekwatności tak powstałej filozofii dla teologii może nie zostaje oddalone zupełnie, ale staje się na pewno znacznie mniejsze niż przy tzw. chrzczeniu filozofii.

Stanisław Kamiński

ANTONI STĘPIEŃ

FILOZOFIA JAKO OSTATECZNA PŁASZCZYZNA DYSKUSJI ŚWIATOPOGLĄDOWYCH

1. Znane są dwa ujęcia filozofowania: jako uprawiania filozofii i jako pewnego sposobu bycia. Uprawianie filozofii jest rozważaniem określonego typu problematyki w sposób mniej lub bardziej racjonalny, nawet wtedy, gdy głosi się irracjonalizm (za irracjonalizmem kryje się najczęściej kiepski racjonalizm!)[1]. Filozofowanie w drugim znaczeniu jest pewnym typem ekspresji osobowej, manifestacją własnej pozycji w bycie, organizacją samoświadomości i samoutwierdzania się w bycie. W starożytności — mamy prawo sądzić — filozofia nie była tylko wiedzą, teorią, lub sprawnym organizowaniem zdobywania wiedzy. Dawała wzory zachowania się, była sposobem ludzkiego bycia. Filozof niejednokrotnie żył według swojej filozofii, własnym działaniem starał się świadczyć o jej wartości. Ta strona bycia filozofem była niekiedy tak wyrazista, że już po wyglądzie przechodnia na ulicy można było rozpoznać jego przynależność do danej szkoły filozoficznej. Dziś postawa łączenia a przynajmniej zgodności poglądów i postępowania, dawania żywego świadectwa głoszonej prawdzie, stała się obca uprawiającym filozofię i to jest jedna z przyczyn tego, że wielu filozofia wydaje się wynikiem „dumania przy biurku" lub stosunkowo mało niewygodnym sposobem urządzania sobie życia. Nie będą się więc dziwić, ale też i tym przejmować, że filozofowie ciągle podkreślają i dowodzą, jak to są niezbędni dla społeczeństwa. Jednakże przy innym ujęciu filo-

---

1 Niniejszy artykuł jest nieco skróconą i zmienioną wersją odczytu wygłoszonego na X Tygodniu Filozoficznym. Zaznaczyć wypada, iż podobną tematykę poruszał autor (przede wszystkim) w następujących publikacjach: *Racjonalność katolicyzmu*, „Więź" III (1960). 7—8 (jest to recenzja książki J. Kuczyńskiego *Chrześcijaństwo i sens życia; Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964, §§ 5—8; *Style rozważań etycznych*, „Znak" XVII (1965), 9 (135).

zofii ważne okaże się nie pytanie „z czego filozof żyje?", lecz pytanie „do czego jest on zobowiązany?" Otóż filozof jest zobowiązany (między innymi) do zajęcia racjonalnego stanowiska wobec konfliktu, który przebiega przez całą współczesną kulturę umysłową, od którego następstw zależy w dużym stopniu kształt kultury i życia społecznego. Chodzi o konflikt między racjonalizmem i irracjonalizmem oraz między kosmocentryzmem a antropocentryzmem. Nie miejsce tu na omawianie tego konfliktu. Jednakże całość tych uwag będzie opowiedzeniem się za racjonalizmem i kosmocentryzmem, wbrew temu, co w wielu środowiskach i nurtach uchodzi za modne i postępowe.

Przystępując do zasygnalizowanego tytułem tematu, ograniczymy się tu do zaakcentowania kilku istotnych punktów.

2. Naturalna ciekawość, potrzeby i warunki ludzkiego działania, fakt błędu — wszystko to prowadzi do tak zwanych ogólnoludzkich tendencji poznawczych, mających swe ujście z jednej strony w wyspecjalizowanych naukach i umiejętnościach szczegółowych, z drugiej w światopoglądzie.

Światopogląd jest zespołem przekonań i postaw, twierdzeń, ocen i norm, które stanowią całościowy obraz tego, co istnieje oraz wyznaczają postępowanie względem siebie i otoczenia. W pełnym światopoglądzie zawiera się rozstrzygnięcie zagadnienia sensu życia, ostatecznego celu działania, hierarchii dóbr i wartości [2]. Wymaga to zarówno pewnej wiedzy jak i decyzji co do wyboru i realizacji celu, akceptacji (odkrytego) sensu. Sama wiedza — niezależnie od jej charakteru — nie wystarczy do zaangażowania całej osobowości ludzkiej, do powzięcia podstawowej i wiążącej decyzji. Z drugiej zaś strony decyzja ta nie może być arbitralna, efektywność działania musi być oparta na odpowiedniej wiedzy. Stąd niezbędna jest troska o racjonalizację światopoglądu, o przeprowadzenie rozważań usprawiedliwiających decyzję w sposób gwarantujący tej decyzji optymalny (w warunkach ludzkich) stopień niezawodności.

Jeśli w formowaniu światopoglądu kierujemy się danymi nauk szczegółowych i filozofii i podkreślamy naczelną rolę czysto poznawczo nastawionego intelektu, mamy do czynienia ze światopoglądem racjonalnym. Jeśli w motywacji otatecznej decyzji światopoglądowej, gdzie wiedzę uzupełnia jakaś wiara, odwołujemy się do wiary religijnej, mamy do czynienia ze światopoglądem reli-

---

[2] Zob. T. Czeżowski, *Jak rozumieć „sens życia"*, *Trzy podstawy wobec świata*, w: *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1958; Tenże, *Sens i wartość życia*, w: *Filozofia na rozdrożu*, Warszawa 1965; A. B . Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964, § 35.

gijnym[3]. Przykładem światopoglądu zarazem racjonalnego i religijnego może być chrystianizm[4].

Sprawy ważkie światopoglądowo (np. ostateczna racja istnienia bytów, natura człowieka, ostateczna racja praw i powinności) nie mogą być przedmiotem rozważań nauk szczegółowych. Stanowią tradycyjną i właściwą domenę filozofii[5]. Również sama natura nauk szczegółowych skłania do podejmowania szeregu problemów, których rozważanie nie mieści się w zasięgu przedmiotu i metod tych nauk. Zarówno więc potrzeba racjonalizacji światopoglądu jak i pewne potrzeby czysto poznawcze, których nie mogą zaspokoić nauki szczegółowe, prowadzą do wyróżnienia i uprawiania filozofii[6].

Oczywiście, chodzi tu o uprawianie filozofii w sposób zorganizowany, racjonalny, kompetentny. Wymaga to od podmiotu poznającego pewnej specjalizacji. Nie wszyscy jednak mogą być specjalistami w naukowo (racjonalnie) uprawianej filozofii. Z drugiej strony rezygnacja z korzystania z filozofii to rezygnacja z racjonalizacji naszego światopoglądu, z posiadania odpowiedniej, niezbędnej wiedzy. Stąd: 1 — społeczeństwo musi starać się o posiadanie w swym gronie kompetentnych badaczy filozoficznych, którzy w odpowiednich warunkach pełnej autonomii (umożliwiającej im czysto teoretyczne nastawienie) uzyskują samoświadomość ludzkiej pozycji bytowej; 2 — wielkiej doniosłości nabiera sprawa właściwej popularyzacji, właściwego korzystania niefilozofów z dorobku filozofów.

3. W skali ludzkiego bytu międzypodmiotowa kontrola poznania zmniejsza znakomicie możliwość i częstość błędów i pomyłek. Dlatego racjonalizm wysuwa postulat intersubiektywności, międzypodmiotowej współpracy w poznawaniu. Narzędziem tej współpracy jest dyskusja, wymiana wypowiedzi.

Spośród rozmaitych typów dyskusji[7] wyróżnijmy i przeciwstawmy sobie dwa: dyskusję światopoglądową i dyskusję naukową. Partnerami pierwszej są poszczególne osoby ludzkie, a przed-

---

[3] Por. S. Swieżawski. *Rola filozofii w poglądzie na świat*, „Znak" X (1958), 6 (48).

[4] Zob. A. Stępień, *Racjonalność katolicyzmu*, „Więź" III (1960), 7—8 (27—28).

[5] Por. np. M. A. Krąpiec, *Poznawalność Boga w naukach szczegółowych i w filozofii*, „Znak" XI (1959), 5 (59); Tenże, *Poznawalność Boga i duszy: trudności — podstawy rozwiązań*, „Znak" XI (1959), 6 (60). Do sprawy poznania Boga M. A. Krąpiec wrócił jeszcze raz w „Znaku" XVI (1964), 6 (120).

[6] Co do źródeł i odrębności problematyki filozoficznej zob.: R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. I, §§ 4—6; A. B. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki*, § 6; Tenże, *O metodzie teorii poznania, Rozważania wstępne*, Lublin 1966, § 2.

[7] Popularne wprowadzenie do teorii dyskusji. T. Pszczołowski, *Umiejętność przekonywania i dyskusji*, Warszawa 1962.

miotem zainteresowania wybór czy konstrukcja światopoglądu, a więc czegoś, co łączy się z podstawowymi decyzjami życiowymi, co rzutuje na sens i charakter całokształtu ich (osób) działania. W dyskusji światopoglądowej zaangażowany jest cały człowiek, trzeba więc brać w niej pod uwagę indywidualną historię rozmówcy oraz pozapoznawcze składniki i czynniki jego osobowości. Celem takiej dyskusji jest bądź wybór lub modyfikacja światopoglądu, bądź przekonanie kogoś (lub siebie). Czymś innym jest dyskusja naukowa. Celem jej nie jest przekonanie kogoś, ale uzyskanie prawdy, skonstruowanie lub obalenie jakiegoś uzasadnienia. W takiej dyskusji rozmówcy nie odwołują się do doświadczeń lub przygód X-a czy Y-ka, ale tak prowadzą rozważania, jakby uczestniczyli w poznaniu tego samego, idealnie pojętego podmiotu poznającego, odwołując się do samego intelektu w jego czysto poznawczej funkcji. Oczywiście, tego rodzaju dyskusja może prowadzić do przekonania, ale jest to niejako jej produkt uboczny, którego zaistnieniu może przeszkodzić działanie momentów postronnych, np. emocjonalnych. Stąd też przy naukowym uprawianiu filozofii konieczna jest pewna sprawność eliminowania w trakcie poznawania czynników pozapoznawczych. Rzecz trudna, zwłaszcza gdy problemy — a tak ma się często w przypadku filozofii — nie tylko nas interesują, ale żywo obchodzą. Niemniej trud ten — w walce o racjonalizację światopoglądu i godność podstawowych ludzkich decyzji — należy podejmować.

4. Propozycje światopoglądowe mogą płynąć nie tylko ze strony filozofii, ale także religii. Jeżeli jednak religia — jak to ma miejsce z chrześcijaństwem — odrzuca fideizm na rzecz rozsądnej motywacji, nie tylko nie występuje przeciwko filozofii, ale czynić z niej może wprowadzenie, usprawiedliwienie wiary. Intelekt ludzki (względnie człowiek jako jestestwo rozumne) odwołuje się do wiedzy filozoficznej nie tylko u podstaw swej wiary religijnej. Przyjmując Objawienie, nadaje mu pewną systematyzację, wyjaśnia jego treść, a nawet uzupełnia na drodze wyciągania konkluzji lub stawiania hipotez (np. w eschatologii). Mamy tu do czynienia z teologią, która nie stanowi wprawdzie całości życia religijnego, ale — jako racjonalizacja wiary — wypływa z niego i wchodzi w jego skład [8].

---

[8] Określając w ten sposób stosunek teologii do życia religijnego nie popełniamy błędu gnozy, polegającej na utożsamieniu wiedzy z religią. O tym, że teologia wchodzi w życie religijne (przynajmniej teologów), świadczy postulat jej łączności z Magisterium Kościoła, będącego niejako przedłużeniem osobowego kontaktu z osobą Założyciela Kościoła. Teologowie nie widzą najczęściej trudności swego stanowiska, gdy z jednej strony uważają, iż teologię może w zasadzie uprawiać wierzący, a z drugiej globalnie określają teologię jako naukę. O cha-

Filozofia jest warunkiem koniecznym teologii: nie można uprawiać ani teologii dogmatycznej ani moralnej bez posłużenia się odpowiednią aparaturą pojęciową zaczerpniętą z filozofii. Zresztą teologia nie tylko czerpie z filozofii pojęcia, ale także liczne przesłanki dotyczące bytu w ogóle, a człowieka w szczególności. Dlatego nieporozumieniem jest wszelkie odrywanie teologii od filozofii, a także zbyt powierzchowne i eklektyczne korzystanie z filozofii w teologii [9]. Inna rzecz, iż niekiedy za tym nieporozumieniem kryje się słuszna myśl, że nie należy teologii utożsamiać z religią, że wiara religijna a wiedza teologiczna to co innego.

5. Nie są to wszystkie funkcje, jakie może pełnić filozofia zarówno w skali indywidualnej jak i społecznej. Powyższe uwagi — wydaje się — wystarczą, by uznać właśnie racjonalnie pojętą filozofię za ostateczną płaszczyznę dyskusji światopoglądowych — ze względu na problematykę, jaką filozofia tradycyjnie podejmuje oraz ze względu na walor poznawczy, do jakiego ona pretenduje.

Mogą jednakże powstać pewne wątpliwości co do tego, czy istotnie filozofia może spełnić to zadanie. Zaznaczyć trzeba, że nie najgroźniejsze są zarzuty podkreślające wielką rozbieżność stanowisk filozoficznych (sprawa po bliskim przyjrzeniu się przestaje być niepokojąca), czy trudności polemiki z takimi stanowiskami jak agnostycyzm czy sceptycyzm powszechny (które zresztą podważają nie tylko filozofię, lecz wszelkie poznanie racjonalne) [10]. Zgodzić się natomiast należy, iż wtedy filozofia może podjąć się roli ostatecznego arbitra w sprawach światopoglądu, jeśli spełnia następujące warunki: 1 — jest autonomiczna, czysto poznawczą działalnością, 2 — jest intersubiektywna, daje się popularyzować, 3 — potrafi dać sobie radę z własnymi trudnościami, znajdując ostateczną płaszczyznę naukowej dyskusji w spornych sprawach filozoficznych.

---

rakterze poznawczym teologii zob. artykuły W. Granata i St. Kamińskiego w: W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, tom wstępny, Lublin 1965. Przy okazji zaznaczmy, że wszelkie hasła „powrotu do źródeł chrześcijaństwa" jeśli łączą się z odrzuceniem lub pominięciem np. dorobku spekulatywnej teologii średniowiecza, są powrotem do bardziej prymitywnej fazy rozwoju świadomości wierzących.

9 Ankieta „Znaku" wykazała (zob. nr 149, z listopada 1966 r.), iż wielu czytelników nie dostrzega tego związku. Nie można szukać pogłębienia podstaw etyki lub rozwinięcia tematyki apologetyki czy teologii bez równoczesnego kształcenia się w filozofii. Być może niekiedy czytelnikom „Znaku" chodzi po prostu o to, że lektura filozoficzna i pogłębianie zagadnień światopoglądowych wymaga trudu i czasu.

10 Dyskusję z agnostycyzmem, sceptycyzmem i relatywizmem zawiera wspomniana wyżej książka *O metodzie teorii poznania*, § 13. O irracjonalizmie: A. Stępień, *Nieco o racjonalizmie i racjonalnej koncepcji nauki*, „Więź" IV (1961), 9 (41); Tenże, *Racjonalny irracjonalizm?*, „Znak" XII (1960), 11 (77).

Trzeba całego traktatu na opracowanie chociażby ostatniego problemu. Dlatego też poprzestać tutaj musimy na zarysowaniu tematu, na wskazaniu zasadniczej możliwości znalezienia poszukiwanej, ostatecznej płaszczyzny i na ukazaniu najogólniej drogi, która do niej prowadzi.

Upraszczając nieco sprawę, można wyróżnić przynajmniej pięć zasadniczych propozycji co do koncepcji owej ostatecznej naturalnej płaszczyzny filozoficznych dyskusji.

1 — według jednych taką płaszczyznę stanowi (wyznacza) „zdrowy rozsądek". Świadomie lub nieświadomie, ostatecznie do niego się odwołujemy, nim się kierujemy. Cóż to jest „zdrowy rozsądek?" I tu zaczynają się kłopoty. To, co bywa uważane za zdrowo-rozsądkową oczywistość, przy bliższej analizie okazuje się rezultatem przyzwyczajenia, nawyku do pewnych sposobów wyobrażania czy pojmowania świata. Nie wystarczy odróżnienie między „zdrowym rozsądkiem" a „pospolitym rozsądkiem". Jeśli to odróżnienie dokonuje się w oparciu o wyniki nauki lub analizę logiczną, to wtedy już nie „zdrowy rozsądek" jest ostateczną płaszczyzną dyskusji.

2 — Według drugich należy zrezygnować z dyskusji przedmiotowej, a poprzestać jedynie na analizie logiczno-językowej czy metodologicznej, która pozwala bliżej poznać strukturę, założenia stanowisk (teorii), charakter i siłę argumentacji, i pod tym względem porównać i klasyfikować różne konkurujące koncepcje i ujęcia. Jednakże ta minimalistyczna propozycja nie jest radykalnie neutralna: zakłada sprawność pewnego typu analizy logicznej, której sens i charakter nie jest bynajmniej sprawą jasną i bezsporną.

3 — Inni proponują ograniczenie się wyłącznie do sfery tego co bezpośrednio dane, co zagwarantowane w swej poznawczej funkcji przez sam przebieg naszych przeżyć poznawczych. Sfera tego, co niepowątpiewalne jest immanentna wobec strumienia świadomości podmiotu poznającego i nazywana bywa czystą świadomością. Jednak bywają różne propozycje co do pojmowania czystej świadomości i istnieje tu spór między odmianami naturalizmu oraz transcendentalizmu [11].

Ostatnie propozycje to 4 — racjonalna koncepcja nauki [12]

[11] O trascendentalizmie Husserla, założyciela szkoły fenomenologicznej, znajdzie czytelnik informacje w *Sporze o istnienie świata*, a zwłaszcza w *Z badań nad filozofią współczesną* Ingardena, zajmującego wśród fenomenologów pozycję pod wieloma względami odrębną, opartą na oryginalnych analizach.

[12] Zob. A. B. Stępień, *O metodzie teorii poznania, Rozważania wstępne*, Lublin 1966, § 5.

i wcześniej od niej sformułowana 5 — neutralna koncepcja bytu[13]. Istnieje jednak — wydaje się — wspólny rdzeń, z którego można obie te koncepcje wywieść.

Niezależnie od wszelkich rozbieżności i sporów filozoficznych, czy ogólniej: poznawczych, każdy musi przyjąć, iż czymś fundamentalnie danym i niepodważalnym jest pierwotna mnogość tego, co dane, jest zachodzenie pierwotnych, podstawowych zróżnicowań. Istnieją zróżnicowania i one prowadzą nas do przyjęcia rozmaitych rozróżnień. Można dwojako podejść do tych zróżnicowań: na sposób teoriopoznawczy i na sposób metafizyczny.

Teoretyk poznania będzie w pierwotnych zróżnicowaniach widział pierwsze dane do zbadania, dane, z którymi musi się liczyć. Prowadzą one do rozróżnienia np. między przeżyciem poznawczym (to znaczy takim, w trakcie którego mamy świadomość uzyskiwania jakiejś wiedzy, informacji o czymś) a niepoznawczym, prawdą a fałszem i błędem, itp. W oparciu o te ustalenia stara się określić sens, warunki i kryteria prawdziwości (informatywności) poznania. Metafizyk natomiast pierwotne zróżnicowania będzie traktował jako coś istniejącego, charakteryzującego się pewną pozycją bytową. Będzie starał się przeprowadzić swoje rozważania w ten sposób, żeby nie wykroczyć poza to, co pierwotnie dane i z góry nie interpretować tego według założonej koncepcji (np. monizmu lub pluralizmu pewnego typu, materializmu lub spirytualizmu). W tym celu przeciwstawi sobie to, co kategorialne i to, co transcendentalne (powszechne) w bycie i dla bytu i zmierzać będzie do wyjaśnienia sensu i uwarunkowań (racji) bytu jako takiego, bytu jako bytu. Postępując w ten sposób zarówno teoretyk poznania jak i metafizyk mogą wskazać na to, że podmiot poznający stoi przed taką dysjunkcją: albo liczyć się będzie z pierwotnymi zróżnicowaniami i w oparciu o nie będzie urabiał swoje pojęcia i ustalenia o pierwszych danych poznawczych i o tym, co istnieje, albo nie idąc tą drogą zrezygnuje z różnicy między poznaniem o niepoznaniem, między bytem a niebytem i pozbawi jakiegokolwiek sensu ludzkie dążności poznawcze.

Jeżeli tak jest, to filozofia nie jest w sytuacji bez wyjścia, może podać drogę rozwiązywania własnych trudności i może pretendować do pełnienia roli ostatecznej płaszczyzny dyskusji światopoglądowej, posiadającej odpowiedni walor poznawczy. Nie jest tu naszą rzeczą przedstawiać realizację wskazanych koncepcji.

---

[13] Zob. prace M. A. Krąpca. Sprawę formowania przedmiotu filozofii omawia on najszerzej w: St. Kamiński i M. A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962, s. 137—197. Dwie wersje realizacji tej propozycji: A. B. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964, M. A. Krąpiec, *Metafizyka, Zarys podstawowych zagadnień*, Poznań 1966.

Możemy w tej sprawie odesłać czytelnika do odpowiedniej literatury filozoficznej [14].

Niezależnie od powyższego, pamiętać zawsze trzeba o tym, iż poznanie ludzkie ma charakter aspektywny (dotyczy swego przedmiotu tylko pod określonym kątem, w pewnym aspekcie) i rozwija się w czasie. Nie prowadzi to — ściśle rzecz biorąc — do relatywizmu, lecz do ostrożności. Momentami niewątpliwie optymistycznymi są: samozwrotność rozumu (który może sam siebie badać i korygować) oraz naturalna ludzka ciekawość i dążność do osiągnięcia prawdy. Nic dziwnego, poznanie prawdziwe jest warunkiem i gwarantem skuteczności działania. Na nic wielkie hasła o miłości i sprawiedliwości, jeśli nie towarzyszy im wiedza o tym, co dobre, o warunkach i środkach realizacji tego, co dobre. Modyfikując znane powiedzenie Platona o Homerze, można by paradoksalnie powiedzieć: godny jest miłości człowiek, ale bardziej jeszcze godna miłości jest (zdobywana w bezinteresownym trudzie) prawda. Nie można bowiem być naprawdę przyjacielem człowieka, jak tylko w prawdzie i dzięki prawdzie.

Antoni Stępień

14 Chodzi o wymienione wyżej książki *Metafizyka*, *Wprowadzenie do metafizyki* i *O metodzie teorii poznania*. Nie stanowią one zapewne doskonałej realizacji wysuwanych tu propozycji i należy je traktować raczej jako pierwsze próby. Obie propozycje — racjonalnej koncepcji nauki i naturalnej koncepcji bytu — umożliwają radykalne ugruntowanie i współczesne uprawianie zarówno (pierwsza) teorii poznania jak i (druga) teorii bytu w duchu klasycznej koncepcji filozofii jako wiedzy o charakterze naukowym, docierającej w przedmiocie swych badań do podstawowych alternatyw czy dysjunkcji, do ostatecznych racji, do tego, co konieczne i koniecznie warunkujące poznanie i byt. Neutralna koncepcja bytu wywodzi się wprost z ducha tomizmu, racjonalna koncepcja nauki bez trudności się w nim zadomowia. Ten sposób pojmowania tomizmu jest chyba całkowicie nieznany J. Tischnerowi, który swoje ujęcie tomizmu — sugerowane może przez niektóre podręczniki — przekazuje czytelnikom „Znaku" w numerze 151 (z stycznia 1967 r.) tego pisma. Por. A. M. Krąpiec, *Neotomizm*, „Znak" X (1958), 6 (48).

STEFAN SWIEŻAWSKI

VATICANUM II O KULTURZE

Drugi Sobór Watykański wyraźnie i wielokrotnie dawał wyraz zasadzie, że jego zadania i cele są przede wszystkim duszpasterskie, że więc nie dotyczą wprost problemów doktrynalnych, lecz zajmują się nimi tylko w tym stopniu, w jakim jest to konieczne z uwagi na tamte, pastoralne cele. To samo dotyczy także zarówno całej Konstytucji duszpasterskiej *O Kościele w świecie współczesnym* jak i poszczególnych jej rozdziałów. W paragrafach poświęconych kulturze (II, 2)[1] nie usiłowano zawrzeć żadnej teorii kultury, a tym bardziej unikano wszelkich wycieczek w dziedzinę historiozofii lub swoistej socjologii historycznej; mówiąc zaś o rozwoju kultury bynajmniej nie miano na myśli tego wszystkiego, co wiąże się z taką lub inną teorią powstawania, rozkwitu i upadku kultur historycznych.

Nie dotykano też grząskiego terenu definicji kultury, zwłaszcza, że określeń tych i definicji pojawiło się w literaturze takie mnóstwo, że samo ich zestawienie i zreferowanie zajęłoby może i setki stron. Nie przeprowadzono wreszcie rozważań na temat występującej w wielu językach wieloznaczności i zamienności wyrazów „kultura" i „cywilizacja", określając terminem „kultura" zarówno kulturę osobistą poszczególnego człowieka, jak też i kulturę jako zjawisko społeczne, znamienne dla pewnej grupy społecznej, w określonym *hic et nunc*. Autorzy tekstu soborowego zgadzali się milcząco, że kultura (zarówno osobista jak i społeczna) obejmuje to wszystko, co człowiek dodaje do zastanego stanu, do „natury": zarówno wzbogacenie samej tej natury jak i produkcję wszelkiego rodzaju wytworów, tak materialnych jak i duchowych.

---

1 W nawiasach podane są liczby porządkowe części, rozdziałów i paragrafów Konstytucji pastoralnej *Gaudium et spes*.

Jeżeli tytuł interesującego nas rozdziału Konstytucji brzmi *De culturae progressu rite promovendo* („O właściwy rozwój kultury."), to nie chodzi tu o problem jakiegoś prawidłowego rozwoju następujących po sobie historycznych kultur (grecka, rzymska, bizantyńska, łacińsko-średniowieczna itp.), ale po prostu o określenie warunków i najogólniejszych zasad sprzyjających normalnemu i pełnemu wzrostowi tego wszystkiego, co składa się na prawdziwą kulturę jednostki i społeczeństwa. Chodzi o to, co stanowi samą istotę kultury, co ją przede wszystkim konstytuuje — o to, jakie jest położenie kultury współcześnie — i o to, co Kościół z racji swego posłannictwa i swego doświadczenia ma do powiedzenia światu na ten właśnie temat. W dyskusjach nad różnymi postaciami Schematu XIII, czyli nad stadiami przygotowującymi ostateczną postać konstytucji, zaznaczył się dość mocny akcent, aby — wbrew dzisiejszym sugestiom — nie pojmować kultury wyłącznie produkcyjno-konsumpcyjnie, by nie utożsamiać jej z samą tylko produkcją dóbr materialnych i duchowych oraz ze stopniem konsumowania tych wytworów — ale, aby główny akcent położyć na kulturę samej osoby ludzkiej, na kulturę, czyli na właściwe usprawnienie intelektu i woli człowieka, na naszą zdolność do poznawania i do należytego postępowania.

Troskliwe i pełne życzliwego zrozumienia spojrzenie na sytuację kulturalną dzisiejszego świata, przeprowadzenie bezstronnej analizy współczesności i głęboko sięgający własny rachunek sumienia społeczności kościelnej doprowadziły do wyakcentowania w Konstytucji pewnych spraw ważnych w chwili obecnej i do sprecyzowania w tych właśnie punktach praktycznych wytycznych odnoszących się do wszystkich ludzi wierzących. Nie tyle wskutek presji aktualnie drążących nasz świat nurtów społecznych, ile w nawiązaniu do najistotniejszych treści Kościoła, do najlepszych jego tradycji i do rdzenia Ewangelii, dwie sprawy zostały, jak mi się wydaje, na odcinku kultury szczególnie podkreślone: 1. powszechność kultury (dobra kultury mają być dostępne dla wszystkich, a kultura nie ma być „arystokratyczna", lecz ma być w najlepszym słowa tego znaczeniu kulturą masową), 2. postawa wszystkich chrześcijan w sprawach kultury, podobnie zresztą jak i gdzie indziej, jako postawa naprawdę otwarta wobec wszystkich (byłoby zgubne zarówno dla Kościoła jak i dla świata, gdyby niezmierne wartości nadprzyrodzone i kulturalne wytworzone i nagromadzone przez chrześcijan w ciągu stuleci miały zostać dla całości świata niedostępne wskutek jakiegoś braku styku i wzajemnego zrozumienia między językiem Kościoła i świata). Rozważania nasze dotyczyć będą tych dwóch punktów, dookoła których, jak wokół

osi, koncentrują się główne tematy wypełniające treść rozdziału o kulturze w omawianej przez nas Konstytucji.

* * *

Kościół pozostaje wiernym swym najlepszym tradycjom ilekroć stanowczo przeciwstawia się wszelkim nieprzekraczalnym podziałom między ludźmi w sferze łaski i kultury. Podobnie jak niegdyś zdecydowanie odrzucał gnostycko-manichejską klasyfikację ludzi na „pneumatyków" i „psychików", tak i na ostatnim Soborze podkreśla, że „każdy człowiek ma obowiązek zachowania i rozwijania pełni swej osobowości tak, aby urzeczywistniały się w niej wartości inteligencji, woli, sumienia i więzi braterskiej" (§ 61). Jeśli każdy jest powołany do urzeczywistniania takiej kultury swej osobowości (ona to stanowi sam rdzeń kultury, ową *paideię*, którą zachowuje się nawet wówczas, gdy jest się pozbawionym możności wytwarzania i korzystania z wytworów kultury), to nikt też nie powinien być w takim położeniu, aby nie móc korzystać z dóbr kulturalnych. Sobór wysoko wynosi godność człowieka; ona to tkwi w centrum katolickiej nauki o kulturze, ona jest właściwą normą kultury i ona wyznacza cały zespół powiązań między kulturą i religią [2]. Kościół walczy o uznanie tej godności we wszystkich bez wyjątku ludziach i dlatego to w omawianej przez nas Konstytucji przypomina się, że kobietom przynależy pełny udział w tworzeniu i konsumowaniu kultury i że wszystkim ludziom (chodzi tu zwłaszcza o robotników, których los w pewnych krajach wymaga jeszcze pod tym względem radykalnej zmiany) należą się takie warunki egzystencji, które przyczyniałyby się do rozwoju ich pełnej, naprawdę ludzkiej kultury (§ 60).

Słusznie pisze A. Wielowieyski w swoim dobrym artykule w Tygodniku Powszechnym [3]: „Punktem wyjścia refleksji o kulturze powinno być dokonane w rozdziale III (części pierwszej) Konstytucji (*O Kościele w świecie współczesnym*) niezwykle ważne rozróżnienie między — więcej „być" a więcej „mieć". Rozróżnienie to — o genezie Marcelowskiej — użyte przez Pawła VI w przemówieniu do korpusu dyplomatycznego w styczniu 1965 — brzmi w tekście oryginalnym: *Magis valet homo propter id quod est quam propter id quod habet* (Człowiek większą ma wartość dzięki temu, czym jest niż dzięki temu, co posiada: § 35). — W związku z tym rozróżnieniem należy przypomnieć, że miarą

2 Przemówienie kard. Koeniga na zjeździe Konferencji międzynarod. organizacji katol. na temat „Religia i kultura" we Wiedniu w r. 1965.

3 *Klucz do cywilizacji naszych czasów* „Tygodnik Powszechny", nr 922 (39, 1966).

prawdziwej kultury i jej wartości są zdobyte przez człowieka autentyczne zalety intelektu i woli. Wszechstronne doświadczenie uczy, że zalety te posiadają często w wyższym i czystszym stopniu ludzie prości i niewykształceni, pozbawieni dostępu do bogactw nagromadzonej wytwórczości kulturalnej. W odniesieniu do tego najgłębszego i podstawowego przejawu kultury, do kultury samej osobowości, do tego, czym człowiek j e s t — pełną rację i wagę mają pierwsze słowa rozdziału poświęconego kulturze: „do pełni człowieczeństwa dojść może osoba ludzka tylko przez kulturę" (§ 53); zobaczymy, że wytyczna ta ma pełne zastosowanie zarówno w porządku przyrodzonym jak i nadprzyrodzonym. Nie ma więc pełni człowieczeństwa bez kultury. Ważka to teza, bo jeśli tak się rzeczy mieć winny, to kultura nie tylko powinna, ale musi być wszystkim i to bez wyjątku dostępna!

Zarysowany tak wyraźnie przez Konstytucję problem kultury dla wszystkich, kultury w pełni upowszechnionej, stawia nas przed pytaniem o rację bytu elit kulturalnych. Wszystko o czym nas poucza zarówno refleksja nad samą istotą kultury jak i analiza socjologiczna współczesnej rzeczywistości kulturalnej (analiza ta znajduje zresztą poczesne miejsce w naszym tekście soborowym) przemawia za koniecznością utrzymywania i rozwijania wszelkiego rodzaju elit kulturalnych. Jest jasne, że życie kulturalne ludzkości mogłoby się łatwo zamienić w pustynię, gdyby zaczęły wysychać jego źródła, właśnie owe wysokiej jakości elity. Rola ich jest niewątpliwie kapitalna, pod warunkiem jednak, aby były autentycznymi elitami i aby były przejęte duchem służby dla wszystkich, a nie hołdowały ekskluzywizmowi, różnego typu egocentryzmom i snobizmowi, który nie jest ostatecznie niczym innym jak jedną z postaci bezkrytycyzmu. W tym punkcie wielką rolę do odegrania na odcinku współczesnego odrodzenia kultury w ogóle ma ów nowy wiew II Soboru Watykańskiego, tak bardzo podkreślający ducha służby jako istotny rys chrystianizmu i Kościoła. I nie stoi w sprzeczności z tym pojęciem służby kard. Koenig, gdy w przytoczonym już przemówieniu podkreśla, że religia nie tyle jest służebnicą kultury, co jej głównym motorem, gdyż właśnie przede wszystkim religia jest tym czynnikiem, który formuje i wzbogaca osobowość ludzką. Gdy zaś mówi się o kulturze dla wszystkich, to nie należy tego rozumieć jako upowszechnienia tzw. *mass culture*, albo jako opowiedzenia się za jakąś kulturą ludową jako za wyłącznym modelem kultury, ale chodzi o wydobycie na jaw i uznanie za podstawowe dla kultury takich elementów (kształtujących właśnie osobowość ludzką), które rozwijać się mogą już dziś i zawsze w każdym człowieku — i w każdych, choćby zewnętrznie najniekorzystniejszych kulturalnie warunkach.

Ale w tym właśnie trudność, że we współczesnym świecie mało, albo w ogóle żadnego miejsca nie rezerwuje się dla tych wartości, które są fundamentalne dla rozwoju osobowości. Jeżeli bowiem człowiek nie będzie zdolny do prawdziwej filozofii, czyli do przyrodzonej kontemplacji otaczającej nas rzeczywistości i tej rzeczywistości, jaką jesteśmy my sami, jeżeli zatraci zdolność tworzenia własnego, osobistego sądu o rzeczach i wydarzeniach, jeśli wygaśnie w nim dar zdumienia, zachwytu i entuzjazmu — i jeśli przestanie umieć kochać, to możemy być pewni, że zniszczeje prawdziwa kultura osobowości, a wytwory kulturalne przestaną nosić na sobie znamiona wielkości człowieka, lecz będą coraz bardziej wyrazem tylko mody, snobizmu i płytkiego hedonizmu. W tekście analizowanej przez nas Konstytucji znajdujemy wyraz głębokiej troski w odniesieniu do tych spraw i chęć wniknięcia w skomplikowaną sieć trudności, jaką przedstawia pod tym względem współczesny świat. Aby znaleźć wyjście z trudności, trzeba je przede wszystkim dogłębnie poznać. Cechą wyróżniającą Konstytucję *Gaudium et spes* jest właśnie ów rzetelny wysiłek, aby gmatwaninę współczesności zrozumieć, aby się nad nią uczciwie pochylić z pełną życzliwością i aby unikać jak ognia postawy *a priori* negatywnej i potępiającej.

Dlatego też tekst soborowy usiłuje ujawnić i scharakteryzować te właściwości współczesnej umysłowości, które stają się powszechnie występującymi cechami, charakterystycznymi dla wszystkich już niemal ras i obejmującymi wszelkie typy kultur i cywilizacji. Na czoło wysuwa się wyostrzony zmysł krytyczny w stosunku do wszelkich zastanych porządków i systemów; zmysł ten potęguje w dzisiejszym człowieku zawrotny rozwój nauk matematyczno-przyrodniczych i towarzyszące im imponujące osiągnięcia techniczne. Łączy się z tym swoistym krytycyzmem wzrastające wciąż uznanie dla czynnika psychologicznego, pozwalającego wyjaśnić i lepiej zrozumieć wiele zjawisk, do których dostęp był bez tego czynnika niemożliwy. Wreszcie, coraz powszechniej podkreśla się nieustanną zmienność wszystkiego, łącznie z całą sferą spraw ludzkich; każde zjawisko staje się zrozumiałe dopiero w kontekście warunków historycznych. W tym ewolucjonizmie ma swoje uzasadnienie socjologizm i historyzm, których radykalna postać wprowadza nas w skrajny relatywizm — i wiedzie jakby nieuchronnie do względności prawdy.

Jesteśmy równocześnie świadkami gigantycznych procesów, w przyśpieszonym tempie wprowadzających swoistą jednolitość obyczajową w całym świecie. Zacieśniająca się z każdym dniem sieć środków wymiany (komunikacja i podróżowanie, radio, telewizja, kino, prasa, organizacje i zjazdy międzynarodowe itp.) po-

woduje, że znacznie intensywniej i wszechstronniej układają się sposoby udzielania sobie wzajemnie wartości wypracowanych i pielęgnowanych przez poszczególne kultury. Wszystkie te czynniki razem wzięte, a do tego jeszcze coraz potężniejsze procesy urbanizacji i uprzemysłowienia — powodują, że dominującym typem kultury współczesnej staje się tzw. *mass-culture* — kultura masowa, której nie można już dziś utożsamiać z tym modelem kulturalnym, który określa się jako *American way of life* — ale staje się ona kulturą „łatwo strawnej literatury kieszonkowej, płyt gramofonowych, reprodukcji artystycznych, telewizji, kina i radia", kulturą stosunkowo nie trudną do osiągnięcia nawet dla tzw. pierwszego pokolenia rozumiejącego potrzebę kultury (§ 54) Tekst soborowy idzie głęboko i daleko w swej analizie, zwracając uwagę i na inne jeszcze czynniki kształtujące formację kulturalną współczesnego człowieka; chodzi tu zwłaszcza o turystykę, pobyty odpoczynkowe z dala od swego własnego kraju, a przede wszystkim o sport. Kto widział film *Olimpiada w Tokio,* ten zrozumie i doceni całą potęgę sportu jako elementu kształtującego oblicze kulturalne naszego świata (§ 61).

Na to wszystko każe nam Sobór patrzeć nie tylko ze zrozumieniem oraz bez moralizatorstwa i zgorszenia, ale nawet z pełną życzliwością i miłością. Przeciwstawienie się chrześcijan tym nurtom i tendencjom kulturalnym dzisiejszej ludzkości i opowiadanie się jednostronne za ideałem jakiejś osiadłej, spokojnej, ludowej i tradycyjnej, feudalno-wiejskiej lub regionalnej tylko kultury byłoby błędem podobnym do tego, który popełniało swego czasu wiele środowisk katolickich, wiążących sprawy Kościoła nierozerwalnie z interesami monarchii. Na konieczność takiego pozytywnego ustosunkowania się chrześcijan do współczesności kulturalnej wskazuje Joseph Folliet [4]; wymienia on takie czynniki, na które tekst soborowy nie zwraca dostatecznej uwagi: chodzi o rosnące znaczenie nauk biologicznych, pewnych szczegółowych nauk o człowieku (jak demografia, ekonomia, antropologia), sztuk plastycznych (elementy wzrokowo-słuchowe zyskują przewagę nad abstrakcjami) i całego nowego, swoistego humanizmu towarzyszącego mentalności technicznej [5]. Te procesy i zjawiska nie są same w sobie ani szkodliwe, ani korzystne dla przyrodzonego i nadprzyrodzonego celu człowieka. Mamy tu do czynienia z prądami niezwykle powszechnymi, silnymi i nieodwracalnymi. Niosą one w sobie zarodki ogromnych osiągnięć i wartości,

4 *Les tendances nouvelles dans la transformation des cultures,* wykład na wspomnianej konferencji „Religia i kultura" we Wiedniu.

5 Por. dyskusje na ten temat w „Tygodniku Powszechnym" i w „Znaku" 121—122 (7—8 1964).

ale także nieobliczalnie wielkich katastrof i groźnych klęsk. Ich niezaprzeczalną wartością jest to, że, jak mówi Konstytucja pastoralna, przyczyniają się, przynajmniej niektóre z nich, *ad animi aequilibrium... servandum necnon ad fraternas relationes inter homines... statuendas* (do utrzymywania równowagi ducha i do utrwalania braterskich stosunków między ludźmi: § 61).

Ale niektóre znamiona współczesnej sytuacji kulturalnej są wyraźnie niepokojące, bo wiele z nich nie tylko nie przynosi równowagi umysłowej i nie wzmacnia głębokich więzów międzyludzkich — lecz wzmaga tak groźne dziś rozproszkowanie intelektualne i moralne, niezmiernie utrudniające dojście do jakiejś zadowalającej umysł nasz syntezy. Również osiągnięcia ułatwionej kultury masowej, choć niewątpliwie w wielu wypadkach autentyczne, są jednak dalekie od tego, by były dla formacji kulturalnej człowieka współczesnego wystarczające. A także zawiązujące się stosunki międzyludzkie, tak dziś wzmożone i ożywione, grzeszą tym, że są właśnie w niedostatecznej mierze relacjami naprawdę humanistycznymi, że łatwo mogą się wynaturzyć w kontakty li tylko produkcyjne lub konsumpcyjne.

Kościół w swej Konstytucji *Gaudium et spes* w uwagach poświęconych kulturze nie staje więc przed współczesnością jak zgorzkniały starzec, napominający tylko i grożący katastrofami; czyni wszystko, aby uznać to, co w kulturze współczesnej wartościowe, ale dostrzega również i groźne symptomy, punkty słabe i zagrożone. Osobny paragraf poświęcony jest w omawianym przez nas tekście zagadnieniu formacji kulturalnej. Znamienny jest już sam tytuł tego paragrafu: „De educatione ad hominis integrum cultum": (O wychowaniu człowieka zmierzającym do jego pełnego urobienia kulturalnego). Podkreśla się tu, że człowiek ma być tak wychowany, aby ta kultura, którą przez wychowanie i samowychowanie zdobywa była kulturą pełną, aby jej nic istotnego nie brakowało, aby ów *cultus hominis* był rzeczywiście *integer,* całkowity, nie okaleczony. W tym dopiero ujęciu, w zestawieniu z osiągnięciami i z brakami współczesności jawi się w całej swej głębi i powadze problem koncepcji kultury. Aby zaradzić czającemu się zewsząd spłyceniu i rozproszkowaniu kultury, aby odpowiednio pogłębić wszystkie dzisiejsze wartości kulturalne i uzupełnić ich braki w punkcie najważniejszym, trzeba raz jeszcze przypomnieć, że kultura to nie suma wyprodukowanych i skonsumowanych dóbr kulturalnych czyli wytworów — ale, że kulturą zasadniczo i fundamentalnie jest właściwa uprawa intelektu i woli człowieka, jest pełnia rozwoju osobowości.

Aby w gigantycznym młynie współczesnych przemian, przewartościowań i procesów kulturotwórczych nie zagubić tego, co praw-

dziwie wartościowe w tradycji i w regionalizmie, aby rosnąca specjalizacja i coraz wyższe wymogi fachowości nie stały się przeszkodą dla powszechności kultury, aby konieczna w dziedzinie kultury wolność i autonomia (§ 59) nie przesłoniły człowiekowi horyzontów najwyższych i najszczytniejszych i nie zadusiły go w czysto doczesnym ideale „raju na ziemi" i *dolce vita* — na to trzeba przede wszystkim, aby za wszelką cenę utrzymać w człowieku dzisiejszym i rozwinąć przez wychowanie owe *facultates contemplationis ac admirations, quae ad sapientiam adducunt* (zdolności kontemplacji i zdumienia, doprowadzające do mądrości: § 56).

Występujące tu pojęcie mądrości wydaje się kluczowe. Bez niej nie ma kultury; bez mądrości przyrodzonej nie może powstać prawdziwa kultura ludzka, naturalna, a bez mądrości nadprzyrodzonej nie rozwinie się nigdy kultura chrześcijańska. Ale to ogólne pojęcie mądrości trzeba nieco uściślić. Mądrość to przede wszystkim kontemplacja: wnikliwy, powszechny, dogłębny ogląd tego, co się kontempluje — przedmiotu mądrości. — W porządku przyrodzonym kontemplacja otaczającej nas rzeczywistości stanowi samą istotę tego, co nazywamy filozofią, ściślej filozofią bytu — metafizyką. Nie wolno zapominać, że filozofia to nie tylko filozofia akademicka, naukowa, usystematyzowana i „techniczna" — choć ta spełnia rolę niezmiernie ważną, rolę motoru i źródła — ale, że to także, a raczej fundamentalnie, filozofia przednaukowa, a więc dostępna każdemu człowiekowi — i to nieraz bardziej dostępna ludziom prostym i nie zmanierowanym intelektualnie niż uczonym i tak zwanym „zawodowym" filozofom! Bez tak rozumianej, wszystkim dosłownie dostępnej filozofii czyli kontemplacji przyrodzonej, człowiek nie może być pełnym człowiekiem; brak mu będzie zawsze elementu najbardziej twórczego i dynamicznego: kontemplacji, zachwytu, ujmowania tego co istotne. Jest sprawą najwyższej wagi, aby ci, co studiują filozofię i uprawiają ją zawodowo, tak ją rozumieli i realizowali (ma to zresztą podstawowe znaczenie dla właściwego studium teologii!)[6] — i aby w powszechnym wychowaniu te sprawy znalazły więcej zrozumienia i zastosowania. W Konstytucji pastoralnej czytamy: *Oportet animum ita excolere, ut promoveatur facultas admirandi, intus legendi, contemplandi atque efformandi iudicium personale...* (Należy umysł tak urabiać, aby rozwijały się zdolności zdumienia, rozumienia dogłębnego, kontemplowania i tworzenia własnego sądu: § 59).

W miarę jak uda się we współczesnym świecie wprowadzić w powszechne wychowanie i nauczanie takie metody, które pozwolą

---

[6] Zob.: J. Kalinowski — S. Swieżawski, *La philosophie à l'heure du Concile*, Paris 1965; W. Broniewski, *O filozofię pełną, żywą, przyjazną*, „Znak" Nr 147.

na rozwijanie w człowieku tych wszystkich sprawności poznania i postępowania, które prowadzą do zdobycia i utrwalenia mądrości — możemy być pewni, że ze strony tak wspaniale dziś rozbudowanej nauki i techniki nie będzie groziło żadne niebezpieczeństwo. Przestanie też być wówczas groźne to spłycenie, które niestety towarzyszy obecnie całej współczesnej kulturze masowej. Gdy bowiem człowiek sam będzie myślał i będzie naprawdę twórczy i samodzielny, to potrafi przerobić w pełne wartości i to, co zostanie mu podane jako okrojone i pozbawione ożywczej treści. Jeżeli staje dziś przed wychowawcami młodego pokolenia coraz wyraźniej konieczność zastosowania takich ćwiczeń fizycznych, które pozwoliłyby najharmonijniej rozwinąć równowagę psychofizyczną, a nie tresować tylko rekordzistów sportowych (kto wie, czy w tym świetle wielka przyszłość nie otwiera się przed ćwiczeniami Jogi?), to również powinien zająć wszystkich pedagogów problem, jak kształcić dzieci, by nie zatracić naturalnych skłonności człowieka do mądrości, lecz przeciwnie, rozwinąć ową refleksję filozoficzną, tkwiącą w każdym dziecku, ale przez nieumiejętne wychowanie nie tylko nie kształconą, lecz wprost tępioną i hamowaną.

Zwłaszcza chrześcijanie powinni sami pamiętać i przypominać innym, że rzetelny rozwój wszelkich nauk i postęp wiedzy tylko zbliża do Boga przez to, że człowieka czyni bardziej człowiekiem. Jeżeli jednak jest rzeczą jak najbardziej właściwą (jak to czyniono niejednokrotnie na Soborze) domagać się dla wszelkich badań naukowych pełnej swobody i wolności, to zarazem nie należy zapominać, że bez rozwoju mądrości harmonia wiary i wiedzy nie jest w praktyce możliwa. Tę prawdę, a wraz z nią i niebezpieczeństwo zagubienia mądrości filozoficznej miał chyba na myśli Paweł VI, gdy w swoim orędziu w dniu zamknięcia Soboru zwracał się do uczonych świata z tymi słowami: „Dzięki Bogu, jak nigdy może dotąd, ukazuje się dzisiaj możliwość głębokiej zgody pomiędzy prawdziwą wiedzą i prawdziwą wiarą, które obie służą jedynej prawdzie. Nie przeszkadzajcie temu cennemu spotkaniu..."

Nie trzeba też zapominać, że Kościół posiada niezrównane narzędzie wychowawcze, jakim jest liturgia. Liturgia to nie tylko właściwe życie Kościoła, ale także najlepsza, uniwersalna, wszystkim dostępna szkoła kultury przyrodzonej i nadprzyrodzonej, religijnej. Patrząc już z pewnej perspektywy na Sobór, nabieram przekonania, że największe i centralne jego osiągnięcie to zainicjowana przez Sobór wielka odnowa liturgiczna. J. Folliet słusznie i wnikliwie widzi w liturgii, w jedności treści sakramentalnej i doktrynalnej i w bogactwie i różnorodności obrządków, znakomity czynnik harmonizujący jedność i wielość na płaszczyźnie kultury. W li-

turgii koncentrują się najsilniejsze nurty, znaczące odnowę soborową: zarówno ekumenizm jak i nowe tendencje ożywiające i pogłębiające studia biblijne. We Mszy św. liturgia słowa prowadzi do coraz pełniejszego zapoznania się z Pismem św. i z teologią, a więc z całą sferą mądrości nadprzyrodzonej; w doskonałej formie i przy odpowiednim rozwinięciu może ta część liturgii mszalnej zastąpić nawet całą katechezę.

Liturgia Ofiary Eucharystycznej to znów spełnianie najświętszej i największej czynności Kościoła, w której udział wszystkich wiernych urzeczywistnia się przez aktualizowanie wielu kulturalnie bezcennych sprawności: od skupienia i kontemplacji począwszy, a na właściwie i harmonijnie wykonanych gestach i postawach, oraz na komunikatywnie i poprawnie wypowiedzianych słowach lub dokonanych śpiewach skończywszy. W odnowie liturgicznej chodzi przecież o to, aby Msza św. i sakramenty przestały być dla dzisiejszego człowieka hermetycznym światem niezrozumiałych guseł — ale, aby stały się realnym i coraz bardziej zrozumiałym ośrodkiem całego życia religjnego, w którym bierze on pełny, czynny i odpowiedzialny udział. Tak się mówi w świecie młodzieży, który znam dobrze — mlodzi twierdzą, i mają rację: liturgia stała się jakimś teatrem. Jestem przeświadczony, że żywa liturgia jest najlepszym środkiem wprowadzającym w życie chrześcijan kulturę religijną najwyższej jakości, a dostępną każdemu i przystosowaną absolutnie dla wszystkich. We właściwie rozwiniętym życiu liturgicznym urzeczywistnia się bowiem to, co stanowi istotę wszelkiego twórczego upowszechnienia kultury, że mianowicie wartości najwyższego rzędu mogą być wytwarzane i konsumowane przez każdego, a nie tylko przez wybrane, uprzywilejowane jednostki i elity.

*

Na wierzących ciążą szczególne obowiązki na odcinku tworzenia i szerzenia kultury. Ewangeliczna przypowieść o kwasie przenikającym ciasto staje się w obecnej sytuacji niezmiernie aktualna i wymowna. Jaka ma być postawa chrześcijan wobec całej sumy wysiłku kulturotwórczego we współczesnym świecie? Czy chrześcijanie mają tworzyć odrębną kulturę chrześcijańską obok kultur innych? Pytania te wydają się zasadnicze, a taka lub inna na nie odpowiedź posiada ogromne znaczenie dla praktycznego ułożenia się stosunków między chrześcijanami i niechrześcijanami — oraz dla roli Kościoła w dzisiejszym i jutrzejszym świecie.

Pierwszą wytyczną prawdziwie chrześcijańskiego spojrzenia na rzeczy winien być zawsze realizm: uznanie takiej rzeczywistości, jaka nas naprawdę otacza. Rzeczywistość ta w sferze kultury jest

zaś niewątpliwie w mniejszym lub większym stopniu pluralistyczna. Jak otaczają nas przeróżne światopoglądy i wierzenia, najróżnorodniejsze postawy moralne, polityczne i religijne — tak samo urobiona na ich podstawie kultura poszczególnych ludzi, a także kultura środowisk i grup społecznych niezmiernie jest w dzisiejszych społeczeństwach zróżnicowana. Uznanie tego stanu rzeczy jest dla chrześcijan i ważne i twórcze. Trzeba się wyzbyć resztek myślenia totalistycznego i pejoratywnie klerykalnego, zgodnie z którym uważa się, że np. w takim społeczeństwie jak nasze jedyną dominantą powinna być kultura wytwarzana przez wierzących — i to ryzykownie utożsamiana z całą kulturą narodową. Praktyczne i konkretne uznanie współistnienia w jednym społeczeństwie ludzi o różnych, czasem przeciwstawnych poglądach i postawach kulturalnych jest tak samo konieczne jak uznanie faktu, że w jednym społeczeństwie powinni współżyć — i to zgodnie — przedstawiciele różnych narodowości lub wyznań.

A jednak tu, jak i w innych dziedzinach ciąży na nas ideał bardziej totalistyczno-platoński niż ewangeliczny (Nietzsche pytał kiedyś: czy chrześcijaństwo nie przeobraziło się w platonizm dla mas!); żyjemy jeszcze ciągle pod urokiem i w kręgu minionych form kulturowych i społecznych, takich jak Święte Rzymskie Imperium, państwo o jedynej państwowej religii katolickiej, naród jednolity i zwarty religijnie itp. Stwarza to sytuację groźną przez to przede wszystkim, że się wartości drugorzędne zaczyna uważać za pierwszorzędne — i że postawa chrześcijan staje się przez to nieświadomie coraz bardziej zamknięta, kastowo-klanowa, zamiast poszerzać się apostolsko i wciąż otwierać. — Tekst omawianej przez nas Konstytucji wyraźnie mówi, że zgodnie ze swoją misją Kościół nigdy nie „wiąże się z żadną poszczególną postacią kultury lub z określonym systemem politycznym... i niczego goręcej nie pragnie jak tylko tego, aby wszystkim służyć udzielając im dobra, a samemu móc się swobodnie rozwijać w każdym ustroju" (§ 42; podobnie: § 58). Konkretne, związane z tym motywem soborowym sytuacje na pewno nie są łatwe i wymagają nieraz ogromnych ofiar i wewnętrznych przemian. Niemniej nauka Soboru jest tu jasna. Postawa całego Kościoła i wszystkich wierzących w żadnym wypadku nie może być postawą władczą, „feudalną", a więc klerykalną i sakralizującą różne dziedziny kultury same w sobie w tym sensie świeckie, że neutralne lub nawet zabarwione swoistym a- albo anty-chrześcijańskim duchem. Nie chodzi o to, by tę świecką kulturę dublować, by tworzyć „medycynę katolicką, technikę katolicką, adwokaturę katolicką..." nawet „filozofię katolicką". Nie chodzi o budowę kultury katolickiej lub chrześcijańskiej, unoszącej się jak „arka Noego" na wzburzonych falach współczesności, lub

przeciwstawiającej się jak *Civitas Dei* — uwielbiającej tylko człowieka *Civitas terrena*. Wręcz przeciwnie: chrześcijanie jak kwas ewangeliczny mają przenikać wszystkie dziedziny, grupy, instytucje i formy kulturowe — mają w nich tkwić i być obecni, ale nie na to, by tam rządzić, ale na to, by świat czynić bardziej ludzkim, lepszym, autentyczniejszym — i aby służyć światu we wszystkich jego dobrych, pozytywnych poczynaniach; ze wszystkimi ludźmi mają chrześcijanie współpracować *ad aedificationem mundi humanis exstruendi* (w takim budowaniu świata, które kształtowałoby go coraz zgodniej z wymogami człowieczeństwa: § 57).

Jeżeli jednak chrześcijanie w rzeczywistości tworzą naprawdę swoistą, różną od nie-chrześcijańskiej kulturę, to nie budują jej poza światem i obok świata, ale właśnie w samym jego sercu. Przez postawę służby dla innych i przez bezwzględne uznanie w praktyce życiowej, wszędzie i zawsze, pierwszeństwa porządku łaski i praw ducha wobec samej natury i wobec całej sfery, zawsze pozytywnie w chrześcijaństwie ocenianej materii — dokonuje się to chrześcijańskie budowanie kultury. Oczywiście, że w tym celu — ale właśnie wyłącznie tylko w t y m celu — mogą i powinni tworzyć i utrzymywać własne ośrodki wychowania i formacji na różnych szczeblach. Ale, jeśli ten cel wyraźnie dominuje, to zmienia się zupełnie samo pojęcie chrześcijańskiego „stanu posiadania" w kulturze; najgroźniejszym społecznie przewinieniem staje się wówczas faryzeizm, a zupełnie szczególna rola przypada w udziale funkcjom świadczenia i obecności, spełnianym przez wierzących („będziecie mi świadkami aż po krańce ziemi"). Mamy tu bardzo głęboko sięgającą przemianę wartości; w tym dopiero świetle rozumiemy w sposób właściwy, co znaczy, że chrześcijaństwo i religia w ogóle są najpotężniejszym motorem kultury (kard. Koenig w przytaczanym już przemówieniu).

Gdy dobrze zrozumiemy ten kapitalny rys soborowego *aggiornamento,* tak wytrwale i owocnie przygotowany wysiłkiem całej twórczości i życia takich ludzi jak Maritain lub Jan XXIII i przez tyle zespołów żyjących tym duchem, to stanie się dla nas jasne, że jedność kultury chrześcijańskiej znakomicie może i powinna współistnieć z wielością i różnorodnością kultur jednostkowych i społecznych w świecie. Oto chrześcijaństwo nie wytwarza jeszcze jednej kultury, obok wielu innych, lecz zakwasem ewangelicznej przemiany odradza samego ducha ożywiającego wielorakie postacie kultury w świecie, w którym żyjemy. Powiedziano kiedyś, że człowiek tylko wtedy jest w pełni sobą, gdy dąży do wartości, które go przekraczają. Skleroza kultury zaczyna się z chwilą, gdy człowiek ją tworzący zacznie się kurczyć, zwracać ku sobie samemu, stawać samowystarczalny duchowo i zadowolony ze siebie i ze

swych osiągnięć. Chrześcijaństwo dlatego jest najpotężniejszym fermentem kulturotwórczym, bo nigdy nie pozwala człowiekowi „spocząć na laurach" i sądzić, „że może sam sobie wystarczyć" (§ 57).

Jeżeli chrześcijanie obecnych czasów mają spełnić to ogromne zadanie tworzenia i ożywiania kultury, jeśli mają dokonać dzieła, w którym zanika antynomia kultury i Ewangelii, mądrości filozoficznej i mądrości Krzyża, to winni nieustannie pamiętać, że dzieło to wprost wynika z ducha Ewangelii i że na nie właśnie czeka świat. Zgodnie z tym duchem Dobrej Nowiny mają chrześcijanie mieć postawę życzliwości oraz szczerej gotowości współżycia i współpracy na wielu terenach i wobec wszystkich ludzi, którzy nie uważają się za katolików, za chrześcijan, a nawet twierdzą, że są niewierzący, co więcej uważają religię za przeżytek, za czynnik dla rozwoju ludzkości szkodliwy, a nawet przeszkadzają chrześcijaństwu w jego swobodnym rozwoju. Jest mnóstwo konkretnych, neutralnych odcinków kultury, należących do sfery przyrodzonej, począwszy od całego ogromnego terenu twórczości materialnej, a skończywszy na najwyższych przejawach naszych przyrodzonych usprawnień duchowych, a więc na nauce, sztuce, filozofii. Jeśli chrześcijanie mają dążyć do tego, aby *omnia instaurare in Christo*, nie znaczy to bynajmniej, aby na tych odcinkach przyrodzonych wyciskać widomą pieczęć „chrystianizmu" i „katolickości", aby je więc na sposób średniowieczny sakralizować i włączać do „dzieł Kościoła"; nie chodzi o to, by litera była chrześcijańska, ale aby był nim duch.

Między innymi filozofia jest taką dziedziną przyrodzoną, autonomiczną wobec Objawienia i sama w sobie nie jest ani chrześcijańska ani nie-chrześcijańska. Staje się ona chrześcijańska jako fakt historyczny, gdy uprawiają ją naprawdę wierzący chrześcijanie i gdy rozbudowują ją w tych punktach, które szczególnie są ważne dla pogłębienia i zrozumienia treści Objawienia. Ale ściśle sprawę ujmując nie ma ani filozofii chrześcijańskiej lub katolickiej, ani też wydziały uniwersyteckie nie powinny się nazywać wydziałami filozofii chrześcijańskiej. Oczywiście, że zarówno nauka, jak i sztuka i filozofia winny być *instauratae in Christo* — ale trzeba się dobrze porozumieć, co to znaczy. Chodzi tu o dwie rzeczy, o to, by wszystkie te dziedziny rozwijały się i mogły się rozwijać zgodnie z właściwymi im, immanentnymi ich zasadami i prawami — oraz, aby chrześcijanie tkwili w tych dziedzinach, byli obrońcami tych praw i ich prawdziwie wartościowymi budowniczymi i aby nabywszy pełnej kompetencji zawodowej dawali, każdy we właściwy mu sposób, świadectwo Ewangelii.

Dlatego dwie postawy wydają się tu niewłaściwe: zarówno chęć manifestacyjnego niejako i uzewnętrznionego uchrześcijaniania poszczególnych dziedzin kultury, co można by nazwać niewłaściwą sakralizacją sfery doczesnej — jak i absenteizm chrześcijan z wielu sfer życia, świadome niejako i dobrowolne zamykanie się w niedostępnych i odciętych od świata gettach i twierdzach. Niewątpliwie, jak mówiłem, katolickie ośrodki wychowania i formacji intelektualnej są potrzebne — ale nie jest dobre i wskazane, gdy ośrodki te tworzą świat odcięty od reszty świata, gdy nie troszczą się o kontakty i o wymianę myśli i doświadczeń, o styk z tym wszystkim, co znajduje się „poza" i co składa się na tę całość, którą Konstytucja *Gaudium et spes* nazywa właśnie światem. Należy więc wszystko uczynić, aby chrześcijanie tkwili naprawdę i głęboko w tym świecie, a także, aby pomiędzy dziełami samego Kościoła, między jego kulturą religijną a całą kulturą świata mógł się nawiązać owocny i rzeczywisty kontakt, umożliwiający i wspólną pracę na wielu terenach (tak w praktyce trudną i oporną) i twórczy, uczciwy dialog.

Zresztą, w ogromnej ilości wypadków, człowiek współczesny z zewnątrz patrzący na Kościół i na chrześcijan — pragnie kontaktu, rzetelnie chciałby zrozumieć mowę Kościoła, ale natrafia na tak wielkie trudności i przeszkody, że często z wysiłku tego wreszcie rezygnuje. Czy my, wierzący, nie ponosimy za to odpowiedzialności — i czy nie będziemy z tego stanu rzeczy zdawać kiedyś surowego rachunku? Spośród wielu dziedzin kultury — rzućmy na zakończenie krótkie spojrzenie na dziedzinę teologii i filozofii. Jeżeli mądrość jest jedną z głównych podstaw i warunków kultury — i jeśli mądrością przyrodzoną jest ostatecznie filozofia, a nadprzyrodzoną teologia, to sprawa filozofii i teologii urasta do roli zupełnie kluczowej w wielkim problemie kultury. — Chrześcijaństwo występuje tu jako potężny motor kultury i jako źródło najbardziej ożywczych energii kulturotwórczych. Bądź co bądź z soków Kościoła wyrosła filozofia metafizyczna najwyższej jakości, jaką jest filozofia bytu św. Tomasza, której wielka wartość występuje dziś coraz wyraźniej na gruncie samej problematyki filozoficznej i jej historii, a nie dopiero w powiązaniu i w funkcji z treścią prawd objawionych, jak to się błędnie potocznie i najczęściej pojmuje. Również i osiągnięcia teologiczne myśli chrześcijańskiej, a w szczególności katolickiej uderzają swoją potęgą i głębią, jeśli uwzględnimy cały imponujący dorobek myśli teologicznej od patrystyki, poprzez scholastykę i humanizm aż po teologię nam współczesną.

Ta wielkość i moc mają jednak swoją, jakże bolesną i wymowną, słabą stronę. Jest nią brak powiązań, styku i dogłębnego kontaktu z analogicznymi poczynaniami innych, z poczynaniami dokonywa-

nymi nieraz przy użyciu zupełnie innych metod i wyrażanymi z gruntu innym językiem. Jest niestety faktem niezaprzeczalnym, że sposób przedstawienia i wyrażenia wielkich perspektyw metafizyki Tomaszowej oraz późniejszego jej rozwoju lub niejednego działu teologii jest dosłownie dla współczesnego człowieka niestrawny. Krzyżuje się tu wiele spraw i przyczyn: łacina — już dziś dla tylu zupełnie niedostępna, scholastyczny sposób wykładu obcy nam i niezrozumiały, akcent położony na rozumowanie, na sylogizm z zaniedbaniem kontemplacji i dogłębnego zrozumienia pytań i twierdzeń, wiele innych czynników. Omawiana przez nas Konstytucja soborowa zwraca uwagę na tę poważną bolączkę, która sprawia, że autentyczna, realistyczna, bo dotycząca tego, co istnieje, filozofia bytu i teologia dogmatyczna zostały niejako usunięte ze świadomości kulturalnej dzisiejszego człowieka. Podkreśla się tu sprawę kapitalną, że „czymś innym jest depozyt wiary, względnie same prawdy, a czymś innym sposób ich wyrażania" (§ 62). Powiada też tekst soborowy, że teologowie powinni ustawicznie poszukiwać coraz to sprawniejszych sposobów przekazywania i udostępniania ludziom dzisiejszym wypracowywanej przez siebie doktryny (tamże). Twierdzenie to bardzo jest proste, podobnie jak zachęta dla teologów — dodajmy: i filozofów — do coraz żywszego kontaktowania się z przedstawicielami innych, pokrewnych dyscyplin.

Proste te wezwania poruszają jednak sprawę dla kultury naszych czasów zupełnie fundamentalną; chodzi o to, by kultura współczesnego człowieka nie została pozbawiona żywego kontaktu z głównym swym motorem, jakim jest filozoficzna i teologiczna mądrość. Na wspomnianym już przez nas spotkaniu wiedeńskim na temat „Religia i kultura" przypomniał kard. Koenig wielkie słowa Goethego: „Właściwy, jedyny i fundamentalny temat historii powszechnej, temat, któremu wszystkie inne są podporządkowane, to zawsze konflikt między wiarą i niewiarą" (*West-östliches Divan*). — Ale Goethe mówi jeszcze więcej: epoki, w których panuje wiara są naprawdę wielkie i płodne. Konstytucja duszpasterska *O Kościele w świecie współczesnym* pokazuje całą głębię tego, co znaczy prawdziwe „panowanie wiary" w kulturze. Jest to panowanie najgłębsze; aby wyrazić się zgodnie z duchem paradoksów Pisma św., panowanie, będące przede wszystkim służbą — i przypominające rolę kwasu, przenikającego duchem Ewangelii całą kulturę, zarówno tę, którą wytworzył świat — jak i tę, która bezpośrednio jest tworem Kościoła i żywi się jego sokami.

Stefan Swieżawski

PAUL RICOEUR

ETYKA SPOŁECZNA NA ROZSTAJACH

1. PRÓBY DOKONYWANE W PRZESZŁOŚCI

Wielekroć podejmowane w przeszłości próby konstruowania etyki społecznej miały na celu stworzenie uporządkowanej zwartej doktryny, która mogłaby wypełnić lukę zarysowującą się między tym, co głosi chrześcijaństwo, między jego proklamacją a technicznymi opiniami i decyzjami dotyczącymi organizacji społeczeństwa. Aby móc pełnić tę funkcję mostu czy też zwornika, etyka społeczna próbowała połączyć w sobie trzy różne etapy czy też płaszczyzny myślenia:

1. Etyka społeczna Biblii — obejmująca społeczne poglądy proroków, Jezusa i Apostołów, Kościoła pierwotnego i pierwszych Ojców.

Tu celem było ograniczenie roli kaznodziejstwa a wykorzystanie możliwości egzegezy i teologii biblijnej — wydobycie na jaw przy ich pomocy jakiegoś nauczania społecznego, zasad i wartości o charakterze ponadczasowym.

2. Doktryny społeczne Kościoła średniowiecznego, okresu Reformacji i teologów współczesnych.

Jest to jak gdyby drugi szczebel teorii. Powstały one poprzez połączenie i zmieszanie wymienionych wyżej danych biblijnych z głównymi ideami i pojęciami filozofii społecznej. Pojęcia te z jednej strony wywodzą się ze starożytności jak np. idea państwa (*civitas*), wspólnoty, arystotelesowskie idee sprawiedliwości rozdzielczej i wymiennej itd. Inne pojęcia wypracowano w Średniowieczu w oparciu o pojęcia starożytne: chodzi tu między innymi o różne koncepcje Prawa Naturalnego i umowy społecznej — aż

PAUL RICOEUR jest profesorem metafizyki na Sorbonie. Artykuł, który zamieszczamy, pochodzi z materiałów studyjnych francuskiej grupy Christianisme Social, której prof. Ricoeur jest przewodniczącym.

po czasy Rousseau. Następna grupa pojęć wywodzi się z poglądów osiemnastowiecznych filozofów — jak nowoczesne ujęcia zasad kontraktu i solidarności. Wreszcie Hegel dostarczył wszystkim współczesnym pojęć historiozoficznych (alienacja, dialektyka, nieautentyczność). Odkrywamy tu na nowo pojęcia teologiczne, które uległy zeświecczeniu i weszły w syntezę z racjonalizmem.

To, co katolicyzm nazywa społeczną doktryną Kościoła, jest w istocie próbą ocalenia i zachowania jak największej ilości średniowiecznych pojęć dzięki odmłodzeniu ich przez domieszkę pojęć heglowskich czy poheglowskich. Protestantyzm normalnie żywił się zasobem idei zapożyczonych jednocześnie od Reformacji i neokantyzmu. Teologie liberalne aż po dziś dzień dostarczały mu bardzo znamiennych amalgamatów tych dwóch typów pojęć.

3. Całościowa ocena w kategoriach dobra i zła (lub mniejszego zła) zastosowana do systemów światowych takich jak socjalizm, kapitalizm, liberalizm, kolektywizm itd.

Ocena ta stanowi jakby trzecie stadium refleksji — często określane mianem etyki społecznej z pominięciem poprzednich. Na tej właśnie płaszczyźnie formowały się praktyczne sądy mające związek z rzeczywistością i polityką społeczną. Tu rozpoczynała się też strefa ocen wyraźnie i bezpośrednio uwikłanych w konkretne sytuacje i okolicznościowe zaangażowania.

Etyką społeczną zwano więc myśl, poglądy i działania zmierzające w zasadzie do scalenia wszystkich trzech wymienionych wyżej płaszczyzn, do powiązania nauki społecznej Biblii z kaznodziejstwem, filozofią społeczną i oceną zjawisk społecznych i ekonomicznych. Etyka społeczna przedstawiała się więc *de facto* jako zlepek elementów różnego pochodzenia. Wewnętrzne sprzeczności tonęły w powodzi formułek; myśl biblijna była przykrawana i formułowana zgodnie z aktualną „polityką"; ocena konkretnych sytuacji przybierała pobożną aureolę, która miała przesłonić jej rzeczywistą „techniczną" motywację.

Pierwszym pytaniem, jakie musimy sobie postawić, jest, czy należy próbować naprawy i ulepszenia tego typu teorii, czy też raczej należy ją całkowicie porzucić na rzecz czegoś całkowicie innego.

2. ZAŁAMANIE SIĘ DAWNEGO PODEJŚCIA

To nie nasza wina, że tradycyjne podejście leży dziś w gruzach. Przyczyn jest wiele:

1. Postęp egzegezy i teologii biblijnej sprawił, że pojęcia Królestwa, Sprawiedliwości i Wspólnoty odnalazły swój właściwy oryginalny kontekst. To jest powodem, że coraz trudniej łączyć gło-

szenie Słowa, kerygmę, i nowoczesne pojęcia polityczno-filozoficzne.

2. Załamały się systemy metafizyczne, które stanowiły podłoże dotychczasowego dialogu filozoficzno-teologicznego.

3. Załamały się także ideologie, które dostarczały paliwa moralistom. Żyjemy — przynajmniej w świecie Zachodnim — w czasach praktycznej regresji ideologii, które coraz częściej zamieniają się we frazeologię dostarczającą fałszywych alibi. Społeczeństwo coraz rzadziej podejmuje próby szerszego spojrzenia na rzeczywistość, coraz mniej się w nim liczą dalekosiężne ideały. Skuteczne oddziaływanie na społeczeństwo uprzemysłowione staje się szansą dostępną jedynie specjalistom, których argumentacja nie nawiązuje do wielkich zasad, lecz powstaje metodą prób i błędów, jak to postuluje logiczny empiryzm. Ci specjaliści stawiają sobie za cel usprawnienie i konserwację mechanizmów regulujących, które umożliwiają dalsze funkcjonowanie systemów światowych odziedziczonych po okresie ideologii. Chodzi o to, aby działały one w praktyce tak sprawnie jak tylko się da — zapobiegając kryzysom i załamaniom.

Etyka społeczna znajduje się więc pomiędzy dwoma biegunami:

1. Teologia biblijna, która coraz bardziej zbliża się dziś do egzegezy. Tym samym szukanie nieśmiertelnych zasad i wiecznych wartości staje się jej coraz bardziej obce. Główną jej troską stało się szukanie i analizowanie praktycznych form postępowania, znaków i świadectw.

2. Postawa techniczna, coraz bardziej „neutralna", coraz podejrzliwiej nastawiona wobec zasad, wartości i ideałów.

Śmierć ideologii i utopii pogłębia przepaść między biblijnymi „znakami" a regulacyjnymi technikami, które mogą być zastosowane do ekonomicznych i społecznych mechanizmów. Cóż więc robić? Moim zdaniem nie żyjemy już — lub jeszcze — w epoce wielkich syntez. Każda wielka zwarta doktryna byłaby dziś oparta na iluzji. Sądzę więc, że musimy postępować drogą stopniowego przybliżania, szukania punktów zbieżności.

Z jednej strony musimy szukać punktów, w których proklamacja chrześcijaństwa i jego kerygma może się stykać ze społeczną rzeczywistością: punkty te będą oczywiście ruchome, nietrwałe, z czasem będą się zmieniać. Niemniej musimy szukać punktu zaczepienia, który pozwoli nam iść naprzód. Z drugiej zaś strony powinniśmy także kontynuować rozpoczęte w różnych punktach prace — nie próbując stworzyć systemu, lecz raczej obserwując i gromadząc istniejące zależności.

3. PUNKTY ZBIEŻNOŚCI

Aby uczynić tę ideę jaśniejszą, wezmę za przykład dwa diametralnie przeciwstawne podejścia.

1. Sądzę, że ludzkość jest dzisiaj jedynym podmiotem historii. Pismo święte mówi o człowieku jako o bycie gatunkowym. Stworzenie, upadek i odkupienie dotyczą Człowieka: „uczyniłeś go mało co mniejszym od aniołów" itd. (To nie powinno nam przesłaniać faktu, że Pismo mówi także o narodach i o ludzie, a także o jednostkach, które nazywa po imieniu i którym przypisuje specjalne powołanie. Do tej sprawy jeszcze wrócimy.) Dziś po raz pierwszy w historii to gatunkowe podejście zyskuje konkretną treść i sens dla wszystkich. Los ludzkości jest zasadniczym i jedynym tematem wszystkich naszych dyskusji o głodzie, o zagrożeniu atomowym, dekolonizacji, poszukiwaniu światowego porządku, a zwłaszcza tego co Perroux nazywa „ekonomią uogólnioną". Jedność ludzkości nie zostanie zrealizowana automatycznie. Nie mamy tu do czynienia z cybernetyczną maszyną, która samą siebie poprawia. Do jedności ludzkości zmierzamy poprzez to, co chciałbym nazwać patologią bytu gatunkowego. Obserwujemy objawy choroby właśnie teraz gdy wreszcie zaczynamy myśleć w kategoriach ogólnoludzkich: widzimy, że bogaci stają się coraz bogatsi, a biedni coraz biedniejsi.

*

Wszystko to nasuwa wniosek że myśl i działanie społeczne powinno być kształtowane poprzez skupienie się na potrzebach ludzkości. To nastawienie i troska powinno dominować w każdym podejmowanym przez nas przedsięwzięciu.

2. Równolegle dostrzegam jednak i inne zadanie — a mianowicie potrzebę „personalizacji" stosunków w społeczeństwach uprzemysłowionych, które to stosunki stają się coraz bardziej anonimowe i nieludzkie.

W tym wypadku podchodzimy do etyki społecznej niejako od drugiego końca: tu liczy się praktyczne działanie małych ale sprawnie zorganizowanych grup. Walka z dehumanizacją wielkich skupisk miejskich, szpitali psychiatrycznych, domów starców itd. dostarcza nam modelu takiej personalizującej kampanii. Podobnie jak w poprzednim wypadku — jedność ludzkości — tak i tu próbujemy zrealizować utopię: chodzi o to, by dać każdemu szansę

jak najpełniejszego rozwoju. Z tą utopią wiążą się słowa Spinozy, które głęboko rozumiem i których sens podzielam: „Im więcej wiemy o konkretach jednostkowych, tym więcej wiemy o Bogu”. Etyka społeczna, tak jak ją rozumiem, nie opiera się na jakimś systemie idei lecz na paradoksie: troszczy się ona o dwie przeciwstawne sprawy: ludzkość i osobę. Widzę i doceniam znaczenie obu tych spraw. Gdyby bez sprzeczności i w całej pełni dało się pogodzić i zaspokoić wymagania ludzkości i wymagania osoby — Królestwo Niebieskie byłoby zrealizowane.

Etyka społeczna ma więc dwa główne motywy — wspólnotę i jednostkę, poszczególną osobę ludzką. Co mamy teraz począć, skoro już zdajemy sobie jasno sprawę z tej wewnętrznej polaryzacji etyki? Czym mamy się kierować w działaniu? Co leży między ludzkością o pojedynczą osobą? — Dziwne to jest pytanie, bo przecież całe życie społeczne mieści się właśnie między tymi dwoma biegunami. Oceny dokonywane na płaszczyźnie ideologicznej nie powinny nam tego przesłaniać. Krytyczne oceny wielkich systemów społecznych są oczywiście czymś całkiem uprawnionym — ale pod warunkiem, że ideologii, na którą się one powołują, nie odrywamy od rzeczywistej praktyki i układu stosunków międzyludzkich. Tak więc tym, co ma znaczenie, nie jest abstrakcyjne prawo własności lecz rzeczywista władza sprawowana przez te czy inne grupy. Ponadto wolno nam porównywać tylko to co jest w istocie porównywalne — a nie np. faktyczną realizację jednego systemu z idealną wersją drugiego.

Nasze podejście do systemów powinno być bardziej konkretne — mamy myśleć i działać zawsze z zachowaniem tej podwójnej perspektywy i celu: ludzkość jako całość — i pojedyncza osoba ludzka.

*

Jak więc chrześcijanin uspołeczniony ma podchodzić do takich lokalnych czy regionalnych całości jak wielkie przedsiębiorstwo, gałąź przemysłu, plan gospodarczy, Wspólny Rynek?

Te właśnie pytania są dla etyki społecznej istotne ale też i najtrudniejsze. Wymagają one zasadniczej refleksji wstępnej nad kwestią, do jakiego stopnia technologia i automatyzmy ekonomiczno-społeczne eliminują etyczny osąd? Gdzie, w którym punkcie ekonomiczno-społecznego procesu taki osąd mógłby interweniować? Jeśli go wydajemy — to do kogo jest on skierowany? Kto go usłyszy? Kto może go wziąć pod uwagę, przyjąć, zastosować? Tu sprawa staje się poważna. Do kogo i do czego możemy się od-

wołać, na czym wolno nam polegać? Zwykle albo przeceniamy automatyzmy i ich neutralność w stosunku do oceny moralnej, albo — przez pewną moralizatorską naiwność — nie dostrzegamy determinizmów, którymi moglibyśmy się posłużyć. Kwestia dotyczy ostatecznie węzłowego punktu — decyzji. Tam gdzie podejmowane są decyzje, tam też ludzkie etyczne motywy mogą być brane lub nie brane pod uwagę. Decyzje tych, w czyich rękach spoczywa planowanie, mogą być skierowane za lub przeciw człowiekowi i jego potrzebom.

Jak daleko mogą sięgnąć refleksje biorące za punkt wyjścia polaryzację etyki między sprawami jednostki i sprawami ludzkości? Czy takie rozważania dostarczą nam jakiegoś kryterium osądu? Czy powiemy na przykład, że dobre jest to, co zarazem sprzyja nasileniu wzajemnej komunikacji międzyludzkiej i rozdziałowi odpowiedzialności między wielu? A czyż od dawna nie wskazywano, że bogactwo jest złe, ponieważ niszczy wspólnotę, zamyka i oddziela ludzi od siebie?

Jeśli tak, to moralna ocena spraw społecznych nie leżałaby na płaszczyźnie technicznej lecz na płaszczyźnie motywacji. Wszystko zależałoby ostatecznie od tego, jaki rodzaj człowieka chcemy urobić i jaki *de facto* urabiamy.

Zadawanie sobie pytań tego rodzaju pomoże nam ukształtować sobie opinię na temat reformy przedsiębiorstwa, zjednoczenia Europy itd. Lecz jednocześnie pytanie o to, jakiego człowieka pragniemy i jakiego rzeczywiście dziś wychowujemy, musi nas skłonić i do tego, byśmy więcej wagi przywiązywali do faktycznych stosunków międzyludzkich niż do głoszonych teoretycznie systemów.

Paul Ricoeur
tłum. H. B.

SIMONE WEIL

ZARYS DEKLARACJI POWINNOŚCI WOBEC ISTOTY LUDZKIEJ

WYZNANIE WIARY

Istnieje rzeczywistość, która znajduje się poza światem, to znaczy poza czasem i przestrzenią, poza umysłowym zasięgiem człowieka, poza wszelką dziedziną dostępną dla ludzkich władz poznawczych.

Tej rzeczywistości odpowiada tkwiące wewnątrz ludzkiego serca pragnienie absolutnego dobra, które zawsze w nim mieszka, nigdy jednak nie znajduje w świecie przedmiotu, który mógłby je zaspokoić.

Rzeczywistość ta objawia się nam również przez absurdy i przeciwieństwa nie do rozwiązania, o które na każdym kroku rozbija się myśl ludzka działająca w świecie.

Tak jak rzeczywistość tego świata stanowi jedyną podstawę faktów, tak owa druga rzeczywistość jest jedyną podstawą dobra.

Jedynie z niej zstępuje na ten świat wszelkie dobro mogące na nim istnieć, wszelkie piękno, wszelka prawda, wszelka sprawiedliwość, wszelki ład, wszelkie podporządkowanie postępowania ludzkiego powinnościom.

Dobro może zstąpić między ludzi jedynie dzięki pośrednictwu tych z pośród nich, którzy swą uwagę i miłość zwracają ku owej rzeczywistości. Mimo, że znajduje się ona poza zasięgiem wszelkich władz ludzkich, człowiek może zwrócić ku niej swą uwagę i swoją miłość.

Tekst, który publikujemy pochodzi z tomu *Ecrits de Londres et dernières lettres* (Gallimard 1957) zawierającego fragmenty notatek Simone Weil z ostatniego okresu jej życia. *Zarys deklaracji* to jak gdyby testament duchowy autorki, napisany w r. 1943, w chwili najgłębszych okupacyjnych ciemności. W „Znaku" zamieściliśmy parę prac Simone Weil, m. in. esej *Osoba ludzka i to co święte* wraz z informacjami o autorce i komentarzami precyzującymi jej religijne i filozoficzne stanowisko. („Znak" nr 109/110).

Nic nie może upoważnić do przypuszczenia, że jakikolwiek człowiek jest pozbawiony tej zdolności.

Ta zdolność jest czymś realnym tu na ziemi tylko o tyle, o ile z niej korzystamy. Jedynym warunkiem jej realizacji jest przyzwolenie.

Przyzwolenie to może być sformułowane, lecz może też nie zostać sformułowane, nawet wewnętrznie. Może ono nie przedstawiać się jasno w świadomości, choć w duszy się dokonało. A bywa, że nie miało ono miejsca, choć słowami się je wyraża. Jedynym i wystarczającym warunkiem jest to, by przyzwolenie, sformułowane lub nie, rzeczywiście miało miejsce.

Temu, kto istotnie zgodził się skierować swą uwagę i swoją miłość poza ten świat, ku rzeczywistości umieszczonej poza zasięgiem wszelkich władz ludzkich, dane jest to osiągnąć. A skoro tak, to prędzej czy później zstąpi na niego dobro, które będzie poprzez niego promieniować.

Pragnienie absolutnego dobra, mieszkające w głębi serca, oraz choćby potencjalna zdolność skierowania uwagi i miłości poza świat, aby otrzymać stamtąd dobro, stanowią więź, która każdego bez wyjątku człowieka łączy z tą drugą rzeczywistością.

Ktokolwiek uznaje tę drugą rzeczywistość, uznaje także i tę więź. Dzięki niej zaś uważa całą ludzkość, bez żadnego wyjątku, za coś uświęconego, czemu należy okazywać szacunek.

Nie ma innego słusznego powodu tego powszechnego szacunku dla wszystkich istot ludzkich. Niezależnie od tego, jakie byłoby sformułowanie wiary czy niewiary, które człowiek zechciał sobie wybrać, ten, którego serce jest skłonne do okazywania tego szacunku, tym samym uznaje istnienie rzeczywistości, innej niż rzeczywistość ziemska. Komu zaś ten szacunek jest obcy, obca mu jest również ta inna rzeczywistość.

Rzeczywistość tego świata jest złożona z różnic. Przedmioty, które nie są sobie wzajem równe, nierówno przyciągają naszą uwagę. Pewien zespół okoliczności, lub atrakcyjność skłaniają do zwrócenia uwagi na osobowość niektórych istot ludzkich. W wyniku innych okoliczności i przy braku atrakcyjności niektórzy ludzie pozostają anonimowi. Wymykają się uwadze, albo, jeśli już zostanie na nich zwrócona, wyodrębnia się ich tylko jako części zbiorowości.

Uwaga, która w zupełności związana jest z tym światem, poddana jest całkowicie skutkom tych nierówności; nie może oprzeć się tym skutkom, ponieważ nie zdaje sobie z nich sprawy.

Wśród tych rzeczywistych nierówności szacunek wobec wszystkich może być równy tylko wtedy, jeżeli odnosi się do czegoś,

co dla wszystkich jest identyczne. Różnica między ludźmi polega na różnicy w stosunkach, jakie łączą ich ze wszystkimi rzeczami tego świata bez wyjątku. Identyczna w nich wszystkich jest tylko obecność więzi z tą drugą rzeczywistością.

Wszyscy ludzie są absolutnie identyczni o tyle, o ile można uważać, że istotą ich jest wewnętrzna potrzeba, wymaganie dobra, wokół którego dopiero formuje się materia cielesna i psychiczna.

Tylko uwaga skierowana poza świat ma rzeczywisty kontakt z istotną strukturą natury ludzkiej, tylko ona posiada zawsze jednakową zdolność rzucania światła na każdą, jakąkolwiek istotę ludzką.

Ktokolwiek posiada tę zdolność, uwaga jego jest rzeczywiście skierowana poza świat, niezależnie od tego, czy zdaje on sobie z tego sprawę, czy też nie.

Więź, która łączy człowieka z tą drugą rzeczywistością, jak i sama owa rzeczywistość, leży poza zasięgiem wszelkich władz ludzkich. Skoro tylko zostanie rozpoznana, odczuwamy wobec niej szacunek, którego jednak nie potrafimy okazać.

Ten szacunek nie może znaleźć tu na ziemi żadnej formy bezpośredniego wyrazu. Jeśli zaś nie jest wyrażony, nie istnieje. Jest jednak możliwość wyrażenia go w sposób pośredni.

Respekt, jaki wzbudza więź człowieka z rzeczywistością obcą temu światu, wyświadcza się tej cząstce człowieka, która tkwi w rzeczywistości tego świata.

Rzeczywistością tego świata jest konieczność. Ta część człowieka, która w niej mieszka, jest zdana na konieczność i poddana jest nędzy potrzeb.

Istnieje tylko jedna możliwość pośredniego wyrażenia szacunku wobec istoty ludzkiej, dostarczają jej potrzeby, które odczuwa człowiek żyjący na tym świecie, ziemskie potrzeby duszy i ciała.

Jest ona oparta na ustanowionym w naturze ludzkiej związku między potrzebą dobra, która stanowi samą istotę człowieka, a jego wrażliwością. Nic i nigdy nie upoważnia mnie do mniemania, że w jakimś człowieku ta więź nie istnieje.

Ona to sprawia, że jeśli na skutek czynów lub zaniedbań innych ludzi życie jakiegoś człowieka zostało zniszczone lub okaleczone przez zadane mu rany, czy też wyrządzoną mu na duszy lub ciele krzywdę, to cios ten godzi nie tylko w jego wrażliwość, ale także w jego dążenie ku dobru. Jest to świętokradztwo, popełnione w stosunku do tego, co w człowieku święte.

W przeciwieństwie do tego, tylko wrażliwość wchodzi w grę wtedy, gdy cierpienie na skutek niedostatku lub ran wywołane

jest mechanizmem sił naturalnych, lub jeśli człowiek zdaje sobie sprawę z tego, że ci, którzy na pozór na to cierpienie go skazują, dalecy są od chęci szkodzenia mu, a ulegają jedynie konieczności, którą on sam uznaje.

Możliwość pośredniego wyrażenia szacunku wobec istoty ludzkiej stanowi podstawę powinności. Przedmiotem powinności są ziemskie potrzeby tak duszy jak i ciała wszelkich istot ludzkich. Każdej potrzebie odpowiada jakaś powinność. Każda powinność ma swój odpowiednik w jakiejś potrzebie. Nie ma innych powinności w stosunku do spraw ludzkich.

Jeśli wydaje się nam, że je dostrzegamy, to albo są one kłamliwe, albo przez pomyłkę nie zostały zaliczone do tamtego rodzaju.

Ktokolwiek zwraca swoją uwagę i swoją miłość ku rzeczywistości, która jest obca temu światu, rozumie równocześnie, że tak w życiu prywatnym jak publicznym jedyną i stałą jego powinnością jest zapobieganie — w miarę stopnia swej odpowiedzialności i według posiadanych środków — wszystkim niedostatkom ciała i duszy, które są w stanie zniszczyć lub okaleczyć ziemskie życie człowieka, każdego, kimkolwiek on jest.

Ograniczenie, wynikające ze stopnia odpowiedzialności i zakresu środków, tylko wtedy jest usprawiedliwione, jeśli uczyniono wszystko aby — bez kłamstwa i w sposób możliwy do przyjęcia — uświadomić konieczność, która je narzuca, tym, którzy ponoszą konsekwencje tego ograniczenia.

Żaden zbieg okoliczności nie może zwolnić nikogo od tej powszechności powinności. Okoliczności, które wydają się od niej zwalniać w stosunku do jakiegoś człowieka, lub pewnej kategorii ludzi, tym mocniej ją nakazują.

Myśl o tej powinności nurtuje wszystkich ludzi w bardzo różnej formie i w sposób mniej lub bardziej jasny. Ludzie w różnym stopniu skłonni są do przyjęcia lub do odrzucenia jej, jako normy swojego postępowania.

Zgoda na nią najczęściej bywa pomieszana z kłamstwem. Jeśli jest od niego wolną, realizacja jej nie może uniknąć załamań. Odmowa zaś doprowadzi do zbrodni.

W społeczeństwie proporcja dobra i zła zależy z jednej strony od odpowiedniej proporcji zgody i odmowy, z drugiej zaś od podziału władzy między tych, którzy tę zgodę wyrażają, i tych, którzy jej odmawiają.

Każda władza, jakakolwiek byłaby jej natura, jeśli znajduje się w rękach człowieka, który nie wyraził wobec tej powinności zgody świadomej, zupełnej i wolnej od kłamstwa, jest władzą źle umieszczoną.

Ze strony człowieka, który wybrał odmowę, wykonywanie funkcji, dużej czy małej, publicznej czy prywatnej, wydającej w jego ręce ludzkie losy, stanowi samo przez się działalność przestępczą. Współwinowajcami są ci wszyscy, którzy znając jego myśli upoważniają go do pełnienia tej funkcji.

Państwo, którego oficjalna doktryna stanowi w całości prowokację do tej zbrodni, stawia samo siebie po jej stronie. Nie ma w nim wtedy ani cienia prawowitości.

Państwo, które nie opiera się na doktrynie skierowanej przede wszystkim przeciwko wszelkim formom tej zbrodni, nie jest w pełni prawowite.

Systemowi prawnemu, w którym nie jest przewidziane nic, co by mogło zapobiec temu występkowi, brak jest tego, co stanowi samą istotę prawa.

System prawny, który przewiduje środki niedopuszczające do pewnych — ale nie wszystkich — form tego występku, posiada tylko częściowo charakter prawny.

Rząd, którego członkowie dopuszczają się tego występku lub upoważniają do niego niżej od siebie stojących — zdradza swoją funkcję.

Każdy typ wspólnoty, instytucji, czy zbiorowej formy życia, którego normalne funkcjonowanie doprowadza do praktykowania tej zbrodni, staje się przez to nielegalny i nadaje się do zreformowania lub likwidacji.

Człowiek staje się wspólnikiem tej zbrodni jeśli, mając duży, mały czy nawet najmniejszy udział w kształtowaniu opinii publicznej, wstrzymuje się od potępienia jej za każdym razem, gdy ją sobie uświadomi, albo też, gdy nieraz woli jej sobie nie uświadamiać, żeby nie być do tego potępienia zmuszonym.

Nie można uważać, że nie ponosi winy za tę zbrodnię kraj, w którym opinia publiczna, jeśli może być swobodnie wyrażana, nie potępia bieżącej praktyki tego występku, lub jeśli — w wypadku gdy tej wolności nie posiada — krążące w ukryciu opinie nie zawierają tego potępienia.

Zadanie życia publicznego polega na tym, aby można było wszystkie formy władzy oddać w ręce ludziom, którzy rzeczywiście poczuwają się do odpowiedzialności, do której każdy człowiek jest obowiązany w stosunku do innych istot ludzkich — i którzy są tego w pełni świadomi.

Prawo jest zespołem stałych dyspozycji zdolnych do osiągnięcia tego rezultatu.

Znajomość powinności jest dwojaka. Zawiera ona w sobie znajomość zasady i znajomość jej zastosowania.

Ponieważ dziedzinę zastosowania stanowią potrzeby ludzi żyjących na tym świecie, zadaniem inteligencji jest zrozumienie pojęcia potrzeby, oraz rozróżnienie, rozpoznanie i wyliczenie, z całą dokładnością do jakiej jest zdolna, ziemskich potrzeb ciała i duszy.

Badania te zawsze mogą być na nowo rewidowane.

PRZEDSTAWIENIE POWINNOŚCI

Aby zrozumieć, w sposób konkretny, ogólną powinność wobec istot ludzkich i podzielić ją na powinności szczegółowe, wystarczy zrozumieć ziemskie potrzeby człowieka, dotyczące ciała i duszy. Każda potrzeba jest przedmiotem jakiejś powinności.

Potrzeby istoty ludzkiej są święte. Zaspokojenie ich nie może być podporządkowane ani racji stanu, ani żadnym względom czy to pieniężnym, czy narodowym, czy też rasowym; nie może zależeć od koloru skóry, czy też od wartości moralnej lub jakiejś innej wartości, związanej z daną istotą, ani też z jakimkolwiek innym uwarunkowaniem.

Jedynym słusznym ograniczeniem zaspokajania potrzeb jakiejś określonej istoty ludzkiej są braki i potrzeby innych ludzi. To ograniczenie jest słuszne tylko wtedy, jeśli zwraca się jednakową uwagę na potrzeby wszystkich istot ludzkich.

Podstawowa powinność wobec istot ludzkich dzieli się na kilka konkretnych powinności w wyniku wyliczenia istotnych potrzeb ludzkich. Każda potrzeba jest przedmiotem jakiejś powinności. Każda powinność odnosi się do jakiejś potrzeby.

Dotyczy to tylko potrzeb ziemskich, gdyż tylko one mogą być zaspokojone przez człowieka. Dotyczy zarówno potrzeb duszy jak i ciała. Dusza bowiem też ma potrzeby i gdy one nie są zaspokojone, stan jej jest analogiczny do stanu ciała zgłodniałego i poranionego.

Ciało ludzkie przede wszystkim potrzebuje pokarmu, ciepła, snu, higieny, odpoczynku, fizycznej zaprawy, świeżego powietrza.

Potrzeby duszy występują przeważnie jako pary przeciwieństw, które się równoważą i dopełniają wzajemnie.

Dusza ludzka potrzebuje równości i hierarchii.

Równość jest publicznym uznaniem zasady, wyrażanej skutecznie przez instytucje i obyczaje, stwierdzającej, że potrzebom wszystkich ludzi należny jest ten sam stopień uwagi. Hierarchia jest drabiną odpowiedzialności. Ponieważ uwaga skłonna jest zwracać się ku górze i tam się zatrzymywać, potrzebne są specjalne dyspozycje, aby równość i hierarchia naprawdę były ze sobą zgodne.

Dusza ludzka potrzebuje świadomego posłuszeństwa i wolności.

Świadome posłuszeństwo, to posłuszeństwo, które podporządkowuje się jakiejś władzy, gdyż uważa, że jest ona słuszna. Nie jest ono możliwe względem władzy politycznej ustanowionej przez podbój, lub zamach stanu, ani też względem władzy ekonomicznej opartej tylko na pieniądzu. Wolność jest to możność wyboru wewnątrz marginesu zostawionego przez bezpośredni przymus sił natury i przez władzę uznaną za władzę prawowitą. Ten margines powinien być dość duży, aby wolność nie była fikcją, powinien jednak obejmować tylko sprawy nie mające cech winy, nie dopuszczając nigdy, aby jakiekolwiek formy występku były dozwolone.

Dusza ludzka potrzebuje prawdy i swobody wyrażania się.

Potrzeba prawdy wymaga, żeby wszyscy mieli dostęp do kultury ducha, bez poddawania ich przy tym materialnemu lub moralnemu gwałtowi. Wymaga, aby nigdy w dziedzinie myśli nie posługiwano się żadnym naciskiem materialnym, czy moralnym, którego przyczyna nie wynikałaby z wyłącznej troski o prawdę; implikuje to absolutny, bez żadnego wyjątku, zakaz propagandy. Wymaga ochrony przed błędem i kłamstwem, co sprawia, że wszelki afirmowany publicznie, a możliwy do uniknięcia fałsz materialny staje się winą zasługującą na karę. Wymaga ochrony zdrowia publicznego przed zatruwaniem dziedziny myśli.

Inteligencja, aby mogła się rozwijać, musi mieć możność swobodnego wyrażania się, nie ograniczanego przez żadną władzę. Musi więc istnieć sfera czystych poszukiwań intelektualnych, wydzielona, lecz dostępna dla wszystkich i wolna od interwencji jakiejkolwiek władzy.

Dusza ludzka potrzebuje z jednej strony samotności i intymności, z drugiej zaś życia społecznego.

Dusza ludzka potrzebuje własności osobistej i społecznej.

Własność osobista nie zasadza się nigdy na posiadaniu pewnej sumy pieniędzy, lecz odnosi się do konkretnych przedmiotów, takich jak domy, pola, meble, narzędzia, które dusza ludzka traktuje jako przedłużenie siebie samej i swego ciała. Sprawiedliwość wymaga, żeby tak pojęta własność osobista była nienaruszalna na równi z wolnością.

Własność społeczna nie jest określona przez tytuł prawny, lecz przez odczucie jakiegoś środowiska ludzkiego, które traktuje pewne przedmioty materialne jako przedłużenie i projekcje siebie samego. To odczucie jest możliwe tylko dzięki pewnym obiektywnym warunkom.

Istnienie klasy społecznej, którą określa brak własności osobistej i społecznej, jest równie hańbiące jak niewolnictwo.

Dusza ludzka potrzebuje kary i czci.

Każda istota ludzka, która na skutek występku została wyrzucona poza nawias dobra, powinna być przywrócona temu dobru poprzez cierpienie. To cierpienie powinno być wymierzone w ten sposób, by dusza mogła kiedyś bez przymusu uznać, że zostało wymierzone sprawiedliwie. Tym przywracaniem dobru jest kara. Każda istota ludzka, która jest niewinna, lub która skończyła swą ekspiację, czuje potrzebę, aby jej uczciwość została uznana na równi z uczciwością innych ludzi.

Dusza ludzka odczuwa potrzebę zdyscyplinowanego udziału we wspólnym dziele, mającym na celu dobro społeczne, potrzebuje też możliwości osobistej inicjatywy w tym uczestnictwie.

Dusza ludzka potrzebuje bezpieczeństwa i ryzyka. Strach przed gwałtem, głodem, czy każdym innym krańcowym złem jest chorobą duszy. Nuda spowodowana brakiem wszelkiego ryzyka jest również chorobą duszy.

Dusza ludzka potrzebuje ponad wszystko zakorzenienia się w wielu naturalnych środowiskach i poprzez nie komunikowania się ze wszechświatem.

Ojczyzna, środowiska określone przez język, kulturę, wspólną przeszłość historyczną, zawód, miejsce zamieszkania — oto przykłady środowisk naturalnych.

Wszystko, co prowadzi do wykorzenienia istoty ludzkiej, lub przeszkadza jej zakorzenieniu, jest przestępstwem.

Kryterium, które pozwala uznać, że gdzieś potrzeby ludzkie zostały zaspokojone, to rozkwitające tam braterstwo, radość, piękno, szczęście. Jeśli gdzieś występuje zamykanie się w sobie, smutek, brzydota, świadczy to o istniejącym tam niedostatku, któremu trzeba zaradzić.

ZASTOSOWANIE PRAKTYCZNE

Aby ta deklaracja stała się praktyczną inspiracją w życiu kraju, trzeba żeby z takim nastawieniem została przyjęta przez lud.

Drugim warunkiem jest, aby każdy, kto wykonuje lub ma zamiar wykonywać jakąś władzę, niezależnie od tego, czy jest to władza polityczna, administracyjna, prawna, ekonomiczna, techniczna, duchowa czy jeszcze inna — traktował ją jako praktyczną normę swego postępowania.

W tym wypadku jednakowy i uniwersalny charakter zobowiązania jest w pewnym stopniu modyfikowany przez poszczególne odpowiedzialności, implikowane przez różne rodzaje władzy. Dlatego też należałoby dodać do obowiązującej formuły zaangażowania: „... zwracając szczególniejszą uwagę na potrzeby istot ludzkich, które ode mnie zależą".

Pogwałcenie takiego zobowiązania słowem lub czynem powinno być w zasadzie zawsze karalne. Jednak powstanie instytucji i obyczaju, które by pozwalały na karanie go, wymaga przeważnie kilku pokoleń.

Wyrażenie zgody na taką deklarację wymaga stałego wysiłku, dzięki któremu mogłyby możliwie jak najprędzej powstać owe instytucje i obyczaje.

Simone Weil

tłum. Krystyna Łoś

STEFAN WILKANOWICZ

NAWRÓCENIE, ODSTĘPSTWO, REZYGNACJA

Literatura hagiograficzna pełna jest opisów nawróceń, często niezwykłych, cudownych, czasem bardziej zwyczajnych, nie związanych z jakimś określonym wydarzeniem, przychodzących raczej niepostrzeżenie. Przeglądając materiały ankiety *Dlaczego wierzę, wątpię, odchodzę* znajdujemy także jedne i drugie. Nie będzie tam oczywiście opisów np. niemowląt, które powstrzymywały się od ssania w piątki, a to z tej prostej przyczyny, że autorzy swoich niemowlęcych czasów naogół nie pamiętają i nie odczuwają potrzeby owej dawnej atmosfery „cudowności" lekceważącej zarówno historyczną prawdę jak i teologiczny zdrowy rozsądek. Ale wielu odpowiadających na ankietę pisze o tym jedynym i nieporównywalnym z niczym innym przeżyciu, o jakimś „dotknięciu Boga", które zmieniło bieg ich życia. W istocie swojej te przeżycia „zwykłych" ludzi nie różnią się od analogicznych doznań głośnych konwertytów i wielkich świętych. Jednakże większość uczestników ankiety, a także prawdopodobnie większość ludzi wierzących nie powołuje się na tego rodzaju przeżycia — motywy wiary są u nich inne. Wiążą się one zazwyczaj bądź z tradycją bądź też z różnego rodzaju rozumową argumentacją. Jakiej wartości jest ta argumentacja? Bardzo różnej. Zdarzyło się niedawno pewnemu polskiemu misjonarzowi zabłądzić w dżungli i trafić do nieznanej wioski, zamieszkałej przez szczep, który do tej pory nie miał bliższego kontaktu z chrześcijanami. Spragniony misjonarz gestami prosił o jakiś napój. Podano mu duży dzban ryżowego piwa. Wychylił go niemal duszkiem, poczem dosiadł konia i ruszył w dalszą drogę. Tubylcy patrzyli za nim zdumieni. Jakim sposobem po wypiciu tak wielkiej ilości piwa nie był pijany, mógł wsiąść na konia? Każdemu z nich wystarczał przecież kubek dla splątania nóg i języka. Dowiedziawszy się, że jest to misjonarz, doszli niezwłocznie do wniosku, że jego religia musi być prawdziwa skoro daje taką siłę, i nawrócili się na chrześcijaństwo.

W krajach cywilizowanych takie motywy wiary już się nie zdarzają, ale nie bądźmy zbyt z tego powodu zarozumiali. Niedawno przeglądałem wyniki ankiety przeprowadzonej wśród młodzieży licealnej zamieszkałej m. in. w paru dużych miastach w Polsce. Ankieta dotyczyła zagadnień światopoglądowych i zawierała nieraz zaskakujące odpowiedzi. Okazało się np., że dość często odpowiadający powoływali się na teorię ewolucji jako na uzasadnienie swojej niewiary. Jednocześnie jednak nie brakło takich, dla których teoria Darwina była argumentem za wiarą w Boga. Pierwsi byli przekonani, że ewolucja jest faktem sprzecznym z religijnym światopoglądem, ponieważ nie zetknęli się z autentycznymi poglądami katolickimi na ten temat. Drudzy dzieło Darwina i jego kontynuatorów uznali za sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem i obrażające godność ludzką, a zatem kompromitujące światopogląd ateistyczny. Ani jedni ani drudzy nie podejrzewali, że np. w koncepcji Teilharda de Chardin teoria ewolucji jest rdzeniem religijnego światopoglądu.

Odpowiadający dość często zresztą używali swoistych argumentów „z głupoty lub nieuczciwości przeciwnika", zarówno za jak i przeciw religii. Doskonale wiadomo, że argumenty tego rodzaju są logicznie bez wartości, choć mają nieraz duże znaczenie psychologiczne.

Widać więc, że powody wiary lub niewiary mogą być nieraz błahe lub wręcz absurdalne.

Pewien studiujący w Polsce cudzoziemiec, niewierzący zresztą, na początku swego pobytu był pod wrażeniem ogromnej liczby wierzących w naszym kraju. Kiedy, zainteresowany tym zjawiskiem, zaczął pytać ludzi ze swego otoczenia o ich szczegółowe poglądy w kwestiach religijnych, doszedł do przekonania, że na ogół poglądy te są sprzeczne ze światopoglądem katolickim i że jego rozmówcy są właściwie ateistami. Starał się to im uświadomić, ale najczęściej spotykał się z konkluzją: „ale ja i tak wierzę".

Cóż sądzić o wierze wewnętrznie sprzecznej, uzasadnionej przy pomocy bezsensownych argumentów? Czy to jest w ogóle wiara? Przecież jednak nie wahamy się nazwać wierzącymi ludzi nieraz głęboko religijnych, ale pozostających na niskim poziomie intelektualnym, którzy nie potrafią swojej wiary ani prawidłowo uzasadnić ani jasno sformułować jej treści. Mówimy, że wiara jest łaską, jest darem Boga. Zatem prawidłowe rozumowanie może nie wystarczyć dla jej posiadania, ani też nie jest może konieczne?

Wydaje mi się, że nie można tego problemu rozplątać, jeśli się wyraźnie nie powie, że niektórzy ludzie uważający się za wierzących posiadają jedynie pewne opinie co do istnienia Boga czy też nakazów (lub zakazów) moralności chrześcijańskiej. Opinie te mogą

wpływać na ich życie, ale mimo to nie są jeszcze wiarą. Wielu ludziom wydaje się rzeczą rozumną przyjąć istnienie Boga i przestrzegać pewnych norm postępowania. Ich rozumowanie może być całkiem poprawne i nawet subtelne, ale mimo to prawdziwy, pełny akt wiary jest im nieznany. Mieści się w nim bowiem świadomość najbardziej osobistego związku z Bogiem, decyzja oddania się Bogu, osobista odpowiedź na osobiste wezwanie Boga. Musi on być zawierzeniem Bogu a nie tylko liczeniem się z Jego egzystencją czy z Jego wymogami. Akt wiary jest zarazem aktem tęsknoty i decyzji, która angażuje całego człowieka.

Spotykałem się z ludźmi na wysokim poziomie intelektualnym i moralnym, ludźmi wierzącymi i najbardziej formalnie zaangażowanymi w pracy na rzecz Królestwa Bożego, którzy jednak swoją wiarę pojmowali tak wyłącznie w swoistych kategoriach intelektualnych, że — budzi się we mnie podejrzenie — chyba to w ogóle nie była wiara, a jedynie wynik rozumowania dającego duże prawdopodobieństwo istnienia Boga. Jeżeli zatem zaszła zmiana w układzie przesłanek, to owo prawdopodobieństwo mogło się na tyle zmniejszyć, że kontynuowanie dotychczasowej pracy i całe ustawienie życiowe stawało się nielogiczne. Ale czy to było odstępstwo od wiary?

Oczywiście wiem dobrze, że z zewnątrz prawie nic nie da się powiedzieć o rzeczywistej religijności danego człowieka. Nieraz jest bardzo trudno samemu sobie zdać sprawę z autentyczności własnych aktów. Ile w nich jest tresury, przyzwyczajenia, mistyfikacji, a ile naprawdę wolnej woli, świadomej decyzji. Natężenie wiary nie jest niczym stałym, raczej stale zmienia się, faluje. Radość i nadzieja ulegają czasami goryczy i zniechęceniu, wiara jakby gaśnie, czuje się nawet tylko wstręt, nudę, pustkę. I nie wiadomo, czy przyczyną tego jest po prostu nasze ciało, jego fizjologia, czy jest to stan zawiniony przez nas samych, czy też to tylko stworzony przez okoliczności zewnętrzne czas próby? Wie się jedynie, że wiara nie zależy tylko od argumentów, choć nie może być przeciwna rozumowi.

Zatem trudno jest w praktyce wytyczyć granicę pomiędzy naprawdę wierzącymi a jedynie posiadającymi pewne poglądy w kwestiach religii. Niemniej różnica ta wydaje mi się bardzo istotna. Wynika z niej, że przyjęcie chrześcijaństwa nie zawsze jest prawdziwym nawróceniem — może być tylko zmianą opinii, albo i zastąpieniem jednego fanatyzmu przez drugi.

Mogę sobie nawet wyobrazić taką sytuację, że „nawrócenie" może być w gruncie rzeczy odwróceniem się od Boga. Można stać się chrześcijaninem z przyczyn ubocznych, nawet koniunkturalnych, można Kościół traktować jak towarzystwo ubezpieczeniowe, można troskę o swoje zbawienie pojmować tak egoistycznie i faryzeuszow-

sko, że bliżej by się było Boga będąc zwyczajnym słabym człowiekiem. Można wreszcie mieć tak karykaturalny obraz Boga i Kościoła, że odwrócenie się od niego może być słuszne i chwalebne.

Zazwyczaj z radością mówimy o nawróceniach, a ze smutkiem o odstępstwach, podświadomie zakładając, że zawsze są to autentyczne nawrócenia się do Boga, lub też świadomy wybór ciemności i zła. Ale nikt nie wybiera świadomie i na chłodno zła i ciemności, każdy dąży do jakiegoś dobra czy też jego pozoru. Decyzja może wynikać z jednostronnego widzenia, z zaślepienia, pod wpływem ciężaru życia, sumowania się drobnych rezygnacji. Samemu nawet trudno ją nieraz oceniać. Jeśli można się mylić w rozumowaniu, to jakież mamy kryteria słuszności decyzji?

Dla mnie takim kryterium jest jej stosunek do powołania człowieka. W pierwszym odcinku tych rozważań („Znak" nr 149) określiłem to powołanie jako potrzebę ustawicznego rozwoju, jako tęsknotę do czegoś wyższego, jako jakby przymus wychodzenia poza swój stan, swoją „kondycję". Nawrócenie jest wtedy autentyczne, gdy jest przezwyciężeniem bierności i mierności, gdy podnosi człowieka na wyższy poziom, gdy pomnaża jego miłość i poczucie odpowiedzialności. Oczywiście mówię tu o nawróceniu w szerszym sensie, tzn. o każdej zmianie postawy człowieka w stosunku do zagadnień podstawowych, o każdym wyborze zasadniczych wartości, czyli o każdej zmianie postawy w sprawach światopoglądowych. Nawrócenie w sensie ścisłym odnosi się do stosunku do Boga, musi być prawdziwym aktem wiary, tak jak go opisałem powyżej. Ale każdy akt wyboru jakichś wartości, każda decyzja życiowa zliża nas lub oddala od Boga, nawet jeśli o Nim nie myślimy lub nawet nic o Nim nie wiemy. Dlatego może być traktowana jako „nawrócenie się" lub „odwrócenie" od Boga. Jest przytem dla mnie rzeczą zupełnie naturalną, że o autentyczności nawrócenia decyduje zgodność z powołaniem człowieka, decyduje wzrost miłości i tęsknoty do Prawdy, Dobra i Piękna. Człowiek może bowiem osiągnąć Boga tylko postępując zgodnie ze swoją naturą, ze swoim powołaniem, a nie dzięki jakimś magicznym zabiegom mającym na celu przekupienie czy przechytrzenie Boga. Oczywiście nie może osiągnąć Boga bez Jego pomocy — gdyby to potrafił, byłby Bogiem. Dwa zdania najlepiej charakteryzują człowieka: „jest istotą zdolną do samookreślenia się w tym świecie i do nieustannego przerastania swych kolejnych określeń", „istotą, która może odnaleźć sens swego życia nie w sobie samej, ale w tym, co nadludzkie, albo więcej niż ludzkie — w zażyłości z Bogiem" (Schillebeeckx).

Zatem realizacja człowieczeństwa prowadzi ku Bogu, zdrada człowieczeństwa od Niego odwraca. Człowiek najbliższy Bogu jest zarazem najpełniej człowiekiem, człowiek radykalnie od Boga od-

wrócony (tzn. odrzucający Prawdę, Dobro i Piękno jako cel swego dążenia) zapiera się jednocześnie swego człowieczeństwa. O prawdziwym odstępstwie możemy mówić wtedy, gdy mamy do czynienia ze zdradą autentycznych wartości. Sama zmiana poglądów (choćby światopoglądu teistycznego na ateistyczny) jeszcze odstępstwem być nie musi. Istotne jest to, jakie wartości się porzuca a jakie wybiera, czy są to wartości prawdziwe i jakiego rodzaju.

Warto o tym pamiętać, kiedy się przeżywa konflikty i trudności, kiedy pojawiają się wątpliwości, kiedy staje się wobec światopoglądowych i życiowych decyzji. Warto zadać sobie pytanie, czy ewentualna zmiana prowadzi do większej miłości i większej odpowiedzialności, czy jest jakimś przekroczeniem obecnego „poziomu" człowieczeństwa?

W wypadkach jaskrawych takie pytanie jest papierkiem lakmusowym, który działa bezbłędnie. Ale wypadki jaskrawe, sytuacje, w których można być bohaterem albo zdrajcą są raczej rzadkie. Najczęściej mamy do czynienia ze zmianami bardzo powolnymi, z ciągiem decyzji w sprawach drobnych, które sumują się i po pewnym czasie prawie determinują dalsze postępowanie człowieka, a w konsekwencji i jego poglądy. Chlebem powszednim każdego z nas jest jakby jakaś korozja wiary, jakieś zużycie się energii i woli dążenia do czegoś wyższego, woli przezwyciężania własnego bezwładu. „Prawdziwym argumentem przeciwko chrześcijaństwu staje się doświadczenie życia — to, że jest ono doświadczeniem ciemności" — pisze Rahner. Te ciemności to zło, zdaje się bezkarne i wieczne, gorycz zawodów, chwile pustki i nawet wstrętu, znużenie własną niemożnością. To doświadczenie niekoniecznie prowadzić musi do spektakularnej katastrofy wewnętrznej, raczej rezultatem jego jest „realistyczna" rezygnacja. Mówi się wtedy, że nie można przesadzać, że trzeba trzymać się złotego środka (czyli przeciętności), że nie można od siebie zbyt wiele wymagać, że ma się obowiązki wobec rodziny.

„Posadę przecież mam w tej firmie
kłamstwa, żelaza i papieru.
Kiedy ją stracę, kto mnie przyjmie?
Kto mi da jeść? Serafin? Cherub?"

— pyta Gałczyński w swoich *Notatkach z nieudanych rekolekcji paryskich*. Budzi zresztą wzruszenie swoją szczerością i pokorą. A jednocześnie nasuwa myśl, że realizm może mieć wiele znaczeń. Zapewne odrzucimy ten, który się identyfikuje ze strachem i żołądkiem („A tu do wyższych pnę się grządek w mej firmie „Trwoga & Żołądek") Ale czy nie jest realistyczna pewnego typu rezygnacja? Gałczyński modli się: „żebym — jeśli za oknem moim któregoś

nocy mocniej zagra galilejska fletnia — umiał natychmiast odejść i porzucić majątek, żonę i dziecko" — ale modlitwa ta stanowi zbyt silny kontrast z codzienną słabością:

„Nie mogę. Zrozum. Jestem mały
urzędnik w wielkim biurze świata,
a Ty byś chciał, żebym ja latał
i wiarą mą przenosił skały".

— i dlatego może tylko prosić: „Przebacz, Panie: za duży wiatr na moją wełnę".

Rezygnacja z wszelkich usiłowań jest klęską. Ale rezygnacja z natychmiastowego osiągnięcia maksymalistycznie i sztucznie potraktowanego celu (żebym umiał natychmiast odejść i porzucić majątek, żonę i dziecko) jest roztropna i realistyczna. Chyba najpierw trzeba się modlić, aby się umiało kochać żonę i dziecko — jeśli się będzie umiało naprawdę kochać, to będzie się także zdolnym do wyrzeczeń.

Rezygnacja z wszelkich usiłowań wzrostu w człowieczeństwie jest rezygnacją z człowieczeństwa. Ale realizm każe wiedzieć, że usiłowania te mogą bardzo długo pozostać jakby jałowe i że trzeba nauczyć się z tym żyć, wiedząc jednocześnie, że nigdy się one nie marnują i że zawsze mogą nagle okazać swoją niespodziewaną skuteczność. Oznaką dojrzałości jest zarówno wola wzrostu jak i rezygnacja z efektownej doskonałości, która w gruncie rzeczy jest młodzieńczą ułudą lub zachcianką podrażnionej ambicji.

Stefan Wilkanowicz

JAN BŁOŃSKI

SĘP SZARZYŃSKI: HISTORIA „NAWRÓCENIA"

Istnieje dawne mniemanie, powracające uparcie w wielu — zwłaszcza popularnych — opracowaniach, monografiach, podręcznikach: mianowicie, przeświadczenie, że wiek XVI był wiekiem kultury nie tylko świeckiej, ale napastliwie czasem laickiej, niechętnej religiom i Kościołom. Opinia ta, zrodzona w XVIII wieku, pod piórem ludzi Oświecenia, istotnie wolnomyślnych na ogół, znalazła poparcie u Burckhardta, by następnie rozpowszechnić się szeroko w historiografii [1]. Sporo już jednak wody upłynęło od czasu, kiedy erudyci i dziejopisowie uprzytomnili sobie, iż Luter, Zwingli i Kalwin, Loyola, Beza i Bellarmin należą nie tylko do historii Kościołów, ale również i zwłaszcza — do historii kultury, promieniując na całe duchowe życie epoki.

Oczywista to bowiem prawda, że cała Europa pozostawała wtedy — kontynentem chrześcijaństwa; że ono właśnie było wyróżnikiem, dzięki któremu się określała, i że religia obrysowywała najogólniej widnokrąg kulturalny, wewnątrz jakiego dopiero kształtować się mogły rozmaite systemy, postawy i skłonności duchowe, mniej lub więcej, rzecz jasna, nasycone sakralnymi treściami. Dlaczego zaś się zastrzegam i odrzekam pokusy anachronizmu, przywołując ku obronie zmysł historii, nieocenioną zdobycz współczesności? Nikt przecie nie neguje, że Sęp był poetą religijnym... Lecz nie o Szarzyńskiego tylko chodzi. Raczej o to, by uprzytomnić wiodącą funkcję problemów religijnych w wieku Sępa, Modrzewskiego i Kochanowskiego; by przypomnieć, że myśli, formy, postawy twórcze, oryginalne, zapowiadające już przyszłość — choćby

[1] Por. W. K. Ferguson, *La Renaissance dans la pensée historique*, Paris, 1950 (przekład z amerykańskiego), s. 79—109 (rozdział: „La tradition rationaliste au XVIII -ème siècle"), s. 167—180 („Burckhardt et la formation du concept moderne") i wreszcie s. 263—346 („Réaction contre la tradition suivant Burckhardt" i „La révolte des médievistes", gdzie przedstawione zostały, z bezstronną dokładnością, która cechuje całą tę pracę — wyniki badań ostatnich dziesięcioleci).

najzupełniej świecką... objawiały się zwykle naprzód na terenie religijnym i później dopiero usamodzielniały się i zagarniały literaturę, filozofię, politykę. Zapewne, bardziej interesuje nas dzisiaj *De republica emendanda* niż pokaźne *Silvae* Modrzewskiego. Ale jemu — wówczas — niewątpliwie bardziej zależało na Kościele powszechnym niż na uporządkowaniu państwa lub też, mówiąc dokładniej, oba te cele stanowiły dlań jedność. Moralność pracy, zrodzona w kalwińskim „mieście Bożym", w Genewie, dała początek ewolucji, u której kresu — jak twierdzi Herbert Luthy — idea technokracji [2]. Ale Kalwinowi nie technokracja leżała na sercu, lecz predestynacja...

Doprawdy więc — nie sposób pojąć szesnastego wieku, równie bujnego co enigmatycznego, nie zaopatrzywszy się w religijny klucz. Nie tylko dlatego, że — mierząc wcześniejsze późniejszym — skłonniśmy przypisywać ówczesnym myślom i opiniom znaczenie, którego bynajmniej nie miały [3].

Czym innym jest religijna obojętność, czym innym nienasycenie i niezadowolenie, spowodowane jawną niedostatecznością rozwiązań, proponowanych przez ówczesny Rzym. Scholastyka dla oświe-

---

2 Por. H. Luthy, *Le Passé présent. Combats d'idées de Calvin à Rousseau*, Paris, 1965. Luthy poprawia i uzupełnia znane powszechnie sądy Webera o związkach ducha kalwińskiego z duchem kapitalizmu.

3 Przykładem dzieła, gdzie autor zatarł różnicę między rozważaniem historycznym — ustalającym stanowiska intelektualne tak, jak rozumiane były i jak funkcjonowały w przeszłości — a eseistyczną lekturą dzieł, dokonaną ze współczesnego punktu widzenia... może być B. Suchodolskiego: *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa, 1963. Prowadzi to do zdumiewających przeoczeń, zapomnień i interpretacji. Ograniczę się do kilku stron (349—353) traktujących o Michale Aniele, w którym prof. Suchodolski najwyraźniej nie chce zobaczyć twórcy, związanego z kontrreformacją. Tak więc już mistrz Michała Anioła, Signorelli, odznaczył się, wedle autora, tym, że namalował w kościele katolickim mędrców starożytności. Tymczasem praktyka ta była częsta od ...głębokiego średniowiecza: przykładem rzeźby katedry w Chartres. Dalej, prof. Suchodolski nie wspomina o współpracy Michała Anioła z jezuitami (tylko brak środków materialnych spowodował, że nie zbudował on kościoła Gesù) ani, co doprawdy osobliwe!... że był budowniczym bazyliki św. Piotra; że zarzucił na całe lata rzeźbę, by poświęcić się tej pracy, której światopoglądowe znaczenie nie wymaga komentarzy. Plafon Kaplicy Sykstyńskiej.... „nie jest ilustracją biblijną; jest to apoteoza człowieka(...)" Dlaczego? Ponieważ „dzieje biblijne pokazane są (...) w ponadludzkich wymiarach" (a więc w wymiarach sakralnych) ...Sąd Ostateczny jest „wizją siły człowieka"; zapewne dlatego, że „straszliwa potęga Boga nie zostawiła miejsca na miłość i miłosierdzie" i że współcześni odczytali to dzieło akurat odwrotnie. Pièta Rondani to „już nie tylko ludzkie cierpienie matki, opłakującej syna — taka laicyzacja tematu była już powszechnym niemal dorobkiem sztuki tej epoki; (rzeźbiarz) pokazał tu raczej los ludzkiego życia, jaki musiał się stać udziałem Matki Boskiej i Chrystusa w tym świecie, podległym czasowi, a więc i śmierci". Co to ciemne zdanie znaczy? Jedno tylko: Michał Anioł nie wierzył w bóstwo Chrystusa. Albo rzeźbił tak, jakby nie wierzył, ale po czym to poznać?

conych, zabobon dla maluczkich: obie te ścieżki prowadziły do duchowej katastrofy i nic dziwnego, że humanistyczna krytyka biła jednocześnie w zasuszonych profesorów i w ciemnych plebanów, symbolizujących niejako skostnienie intelektu i zniepráwienie wiary. Osobliwy los Erazma unaocznia najlepiej dwoistość (jeśli dwoistość tylko) religijnej postawy humanistów, zwłaszcza przedalpejskich: odwołanie do serca, do wewnętrzego przeświadczenia zapowiadało zarówno reformację Lutra jak mistycyzm hiszpański, podejrzany u *alumbrados*, ale prędko przyswojony ortodoksji [4]. Pragnienie oczyszczenia wiary z zabobonu, dyskontowanego przez doczesne interesy kleru, kazało — paradoksalnie — dochować wierności Kościołowi rzymskiemu, ponieważ on najłatwiej jeszcze mógł przekształcić się w ewangeliczny Kościół powszechny. Hozjusz, erazmianin w młodości, odrzekł się nienawistnie mistrza dopiero wówczas, gdy rzymska religia odnalazła równowagę, kiedy lepiej czy gorzej, udało się jej zasypać przepaść między jałową spekulacją a magicznym rytualizmem. Słowem, cały niemal wiek szesnasty szuka gorączkowo nowej formuły chrześcijaństwa i łatwiej już tłumaczyć postępowanie humanistów na pół świadomymi potrzebami religijnymi niż — przeciwnie — w zmianach religijnych dopatrywać się wpływu humanistycznych odkryć i zainteresowań [5]. Stosunek do wiary zajmuje wszystkie niemal umysły i — od roku 1520 — wielcy reformatorzy wyglądają z za każdego niemal słowa, bądź to w roli anielskich doktorów, bądź też szatańskich popleczników.

Żarliwa pobożność nie tam się również objawiała, gdzie najłatwiej ją dzisiaj dostrzec. I dlatego nawet badacze, co nie ukrywają swoich ateistycznych przekonań, padają ofiarą nieporozumień, spowodowanych „katolickim odchyleniem", nieuchronnym niemal, jeśli ograniczyć pole widzenia do Polski. Przytaczają argumenty,

---

[4] Por. M. Bataillon, *Erasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle.* Paris, 1937.

[5] Religia Odrodzenia: cóż za problem! Byłoby szaleństwem rozstrzygać go w kilku zdaniach. Jak go jednak rozumiem? Nie można utożsamiać religii i Kościoła, myśli religijnej z ortodoksją wyznaniową i wszystko, co się z ostatnią nie zgadza, nazywać „świeckim". Rzym albo reformacja: *tertium non datur* — tak nieraz słyszymy. Otóż — *datur:* w najwykształceńszych środowiskach ówczesnych, na szczytach myśli odrodzeniowej, kształtowała się, chociaż nie dogmatycznie, religia trzecia, która nie znalazła swego kościoła, ale i szlachetna była, i bardzo żarliwa. Przygotowani przez filozofów i mistyków, heretyków i prawowiernych, przez Braci wspólnego życia i przez *devotio moderna,* Ficino i Pico we Włoszech, Erazm na Północy reprezentują trzecie jakby chrześcijaństwo, które się nie stało... i stać zapewne nie mogło. Ale do połowy XVI wieku współzawodniczyło — w umysłach najświatlejszych — z papieżami i reformatorami. Ani katolickie, ani protestanckie, wolało zwykle dochowywać wierności tradycyjnemu kościołowi, aby — kto wie? — przemienić go od wewnątrz.

świadczące o protestanckich sympatiach Kochanowskiego — po to, by uwypuklić świeckość jego poglądów, swobodę myśli krytycznej [6]. Ależ przeciwko sobie samym rozumują, ponieważ zapomnieli, że wiara rozpalała wtedy o wiele silniej serca protestanckie niż katolickie i że — jakkolwiek brzmi to paradoksalnie — obóz katolicki był wówczas bardziej tolerancyjny niż reformowany... biorąc oczywiście pod uwagę całość Europy, nie poszczególne miasta czy kraje. Reformacja nie była etapem zeświecczenia kontynentu, wręcz przeciwnie; kto tak sądzi, popełnia elementarny błąd historyczny; niestety, podobne przekonanie wałęsa się gdzieniegdzie w historii literatury, aczkolwiek w niewyraźnym i półświadomym kształcie. „Libertynizm lubi atmosferę katolicką; narodził się we Włoszech i rozkwitł na ziemi francuskiej, bynajmniej nie wśród hugonotów. Optyka doczesności miała znacznie dogodniejsze warunki rozwoju w organizmie stoczonym przez czas i długotrwałą władzę, to znaczy nieuchronnie nadgryzionym przez truciznę sceptycyzmu" [7]. Tłumaczenie powierzchowne jeszcze i niedostateczne; sam Kołakowski podsuwa lepsze, głębsze, dzięki któremu można łatwiej zrozumieć zarówno społeczny „polimorfizm" Kościoła katolickiego, jak też jego zdolność przyswajania kolejnych prądów umysłowych: „religijność katolicka zdolna jest objąć wszystko; wszystkie formy życia, wszystkie sytuacje, zawody i kondycje klasowe odnajdują w niej nie tylko usprawiedliwienie i rację istnienia, ale także własną szczególną świętość(...) tak to żebrak znajduje uświęcenie dla swego stanu żebraczego, król — dla stanu monarszego" i tak dalej [8]. Analogicznie (choć oczywiście słabiej) w dziedzinie ducha: ponieważ Kościół rzymski, jak to słusznie wyczuł Brzozowski, instynktownie utożsamiał się z ludzkością, umiał — przynajmniej do szesnastego wieku, ale czasem też później — witać nowe prądy i poszukiwania przynajmniej neutralnie; znać to dobrze w przypadku humanizmu: nie można oprzeć się przekonaniu, że w piętnastym i szesnastym jeszcze stuleciu Rzym, poddając się renesansowym inspiracjom, nie tracił ani chwili pewności, że potrafi je schrystianizować i zmieścić we własnym widnokręgu umysłowym, moralnym i uczuciowym.

To wszystko, by przypomnieć lekceważone czasem oczywistości. Poeta spod Lwowa miał to szczęście (czy nieszczęście, bo wiele

---

6 Czyż nie łatwiej zrozumieć światopogląd Kochanowskiego przez odwołanie do religii humanistów, do Włochów i Erazma — bardziej, niż do protestantyzmu i do myśli świeckiej, którą można wprawdzie w XVI wieku odnaleźć (Pomponazzi, Makiawel zwłaszcza!), ale w formie zalążkowej i spolecznie malo skutecznej?

7 L. Kolakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*. Warszawa 1965, s. 246.

8 L. Kolakowski, *Świadomość* (...), op. cit., s. 43.

cierpiał), że zatrącił, choćby krótko i powierzchownie, o niezmiernie różne ośrodki duchowego rozwoju Europy. Studiował w Niemczech, gdzie nauka Lutra przechowywała się w najczystszej postaci; jeśli nie sam, to przez przyjaciela, poznał nie tylko kalwińskie przeważnie miasta szwajcarskie, ale również dociekania radykałów religijnych, Ochina czy Castelliona; Włochy zaś i Rzym zobaczył(?) w momencie, kiedy krzepła już kontrreformacja i Kościół katolicki, umocniwszy się i przemieniwszy wewnętrznie, przechodził już do ofensywy. Splot niezwykły, ośmieliłbym się powiedzieć — nie na miarę tak młodego człowieka. Tym niespokojniejszego zapewne, że całemu jego życiu towarzyszyły, niczym graniczne słupy, ważkie decyzje i manifestacje religijne i polityczne. W roku urodzenia Szarzyńskiego — pierwszy zjazd ministrów zboru kalwińskiego w Pińczowie (1550) i zaraz potem, w 1551, w Piotrkowie, zebranie katolickiego duchowieństwa, które — zlecając Hozjuszowi opracowanie wyznania wiary — zapoczątkowało w Polsce ruch kontrreformacyjny. W 1556, kiedy zapewne Sęp poszedł do szkoły, zjawili się w kraju — niemal równocześnie — Łaski, który chciał jednoczyć protestantów, i nuncjusz Lippomano, który na łowickim synodzię zdołał wreszcie ująć w karby obojętnych, leniwych czy wątpiących biskupów. Kiedy znowuż Mikołaj kończył szkołę średnią — rozłam w obozie kalwińskim i powstanie ruchu antytrynitarzy (1562). Wyjazd zaś do Wittembergi przypadł na rok ostatniego zapewne istotnego zwycięstwa polskich protestantów: w 1565 sejm piotrkowski zakazał starostom wtrącać się do religijnych spraw szlachty, ustanawiając tym samym — ograniczoną wprawdzie — tolerancję wyznań. Ugoda sandomierska (1570, Sęp wrócił właśnie do Polski i prawdopodobnie do katolicyzmu) była już posunięciem defensywnym: szala przechylała się na stronę niezmordowanego Hozjusza... i pokój między różniącymi się w wierze, zagwarantowany przez konfederację warszawską (1573) nie zapobiegł stopniowemu wygasaniu reformacyjnej żarliwości [9].

Słowem, kiedy Szarzyński dojrzał, kości były już rzucone — i wszystkie stanowiska jawnie i dobrze określone. Zaś dziesięć lat następnych, dziesięciolecie twórczości Sępa... to właśnie moment, kiedy polska kontrreformacja zwycięża podwójnie: i politycznie, sprzymierzając się ostatecznie z obozem magnackim (aczkolwiek nie należy lekceważyć tej wśród katolików tendencji, która, zgodnie z powszechnymi w Europie prądami, dążyła do wzmocnienia władzy królewskiej), i duchowo, dostarczając społeczeństwu zadowalającego religijnego wzorca; przechwytując niejako nadzieje,

---

[9] Por. *Historia Polski* Instytutu Historii PAN, t. I, cz. 2, Warszawa, 1958, s. 261—291.

potrzeby i aspiracje, rozbudzone przez falę reformacji. Przyjąć chyba należy, że to zwycięstwo nie było tylko kwestią lepszej taktyki, zręczniejszego manewru; ruch, który Hozjusz reprezentował, niewątpliwie pełniej, głębiej odpowiadał ówczesnemu stanowi świadomości religijnej Polski. Że dalekie skutki sojuszu Kościoła i złotej wolności świetne nie były, nikt nie wątpi. Lecz czym innym jest logika polityczna, czym innym kulturalna autentyczność. Nieliczni już na szczęście krytycy, którzy — opierając się na późniejszych historycznych wydarzeniach — krzywią się na Skargę czy Szarzyńskiego, mogliby równie dobrze winić Wergiliusza za Nerona albo Bielińskiego za Stalina.

„NIE DO DAWNEJ POWRÓCILI WIARY..."

Ortodoksja Sępa nie budzi najmniejszych wątpliwości. Zapewne, samo pojęcie „prawowierności" jest niezmiernie trudne do uchwycenia. Jakkolwiek jednak spojrzeć, zawsze Szarzyński pozostaje papistą, rzymskim katolikiem. Za takiego się uważał; takim go widzieli współcześni; takim można go również nazwać dzisiaj, ponieważ interpretacja *Rytmów* pokrywa się dobrze z obrazem kontrreformacji, ukształtowanym przez wiedzę historyczną. Sęp spełnia więc trzy — sprzeczne niekiedy — kryteria prawowierności: podmiotowe, wyznaniowe, historyczne. Świadectwem bywają nawet drobiazgi, ważne zresztą dla dobrego rozumienia wierszy. Jeśli Szarzyński pisze:

> Ty, głowę starwszy smoka okrutnego,
> Którego jadem świat był wszystek chory,
> (*Sonet* III)

— w „smoku" wszyscy widzimy demona. Ale też szatan — w pojęciach Sępa — miał niemalże aktualne oblicze. „Dla najpoważniejszych teologów epoki wąż, którego Dziewica ma pod stopami, jest nie tylko duchem zła, ale również wcieleniem herezji. Taka była interpretacja Canisiusa, który cytował słowa świętego Bernarda: „zgniatając głowę węża, zgniotła zarazem, swą własną mocą, całą przewrotność herezji" [10]. Owe „swą własną mocą" oburzało oczywiście protestantów, którzy nigdy nie przedstawiali zgniecenia węża inaczej, niż jako wspólne dzieło Chrystusa i Marii; nie przypadkiem, dodaje Mâle, katoliccy malarze, a zwłaszcza znany z pobożności Rubens, kazali Dziewicy zgładzać węża bez widocznej pomocy Zbawiciela... Sonet Sępa powstał zapewne z in-

[10] E. Male, *L'Art réligieux après le Concile de Trente*, II wyd., Paris 1951, s. 38. Jezuita Canisius był w Polsce w 1555 i 1558.

spiracji Antonina z Przemyśla; lwowski dominikanin nie omieszkał zwrócić uwagi poety na świeżo włączony do różańca werset średniowieczny: „Gaude, Maria Virgo, quae cunctas haereses sola interemisti".

Znamienny jest również łaciński wiersz na obraz świętej Magdaleny, która miała się stać ulubioną bohaterką XVII wieku:

O bene sperandi exemplum lapsis et amore

(Na obraz ś. Maryjej Magdaleny)

Impuls kultu tej świętej był jednakże humanistyczny, choćby dlatego, że łączyła ona w sobie uroki piękności ziemskiej i nadprzyrodzonej. „Magdalena odkrywała humanistom kolejne szczeble drabiny Diotimy. Ponieważ była doskonale piękna, widzieli w jej piękności odblask piękności bożej: ta ludzka piękność bądź zapowiadała, bądź dopełniała, bądź przynajmniej zdobiła podniosłą świętość. Pulchrior et pulchro veniens in corpore virtus. Magdalena zwycięża ziemskie instynkty, ale jej pokuta przydaje jej uroku. Czcić w niej można bez obawy to, co ziemia wydała najpiękniejszego. Jest ona *par excellence* świętą czystej miłości i mistycznego pokoju" [11]. Sęp nie mówił nic o piękności Magdaleny — widocznej wszakże na obrazie — podkreślał natomiast jej pokutną żarliwość. Jak wiadomo, protestanci walczyli z kultem świętych: szczególnie jednak wstrętna musiała im się wydawać humanistyczna interpretacja postaci Magdaleny, człowiek bowiem, zdaniem Lutra i Kalwina, tak jest nikczemny, że przejście od ziemskiego do wiecznego piękna wyobrazić może sobie tylko bluźnierca.

Religijność Sępa, aczkolwiek całkowicie prawowierna, czerpała jednak mimowiednie z bardzo rozmaitych inspiracji. Nie mogło nawet być inaczej, ponieważ żadne wyznanie — a już zwłaszcza w szesnastym wieku — nie rozwijało się samoistnie: niezależnie od różnic doktrynalnych i kościelnych, wszystkie zanurzone były we wspólnym klimacie duchowym. Co więcej, jeżeli, w początkowym okresie, spór powodował wyostrzanie przeciwieństw, to — w etapie następnym — skłócone wyznania, pchane sukcesami nieprzyjaciół, przechwytywały niejako swe wzajemne atuty, starając się je przyswoić i zużytkować. Tak protestanci umacniali i uściślali swą kościelną więź; tak znowuż katolicy wchłaniali składniki reformowanych doktryn, w szczególności — przeświadczenie o nieodwołalnej ułomności natury ludzkiej, nie tyle zresztą na planie teologicznym, ile raczej uczuciowym i ogólnie światopoglądowym. Luter i Kalwin obecni byli również w swoich przeciwnikach... na-

---

[11] H. Brémond, *Histoire littéraire du sentiments réligieux en France*, t. 1, *L'Humanisme dévot*, Paris 1916, s. 383. Brémond streszcza — nie podając dokładnie źródła — pracę Raymonda Toinet.

wet Ignacy Loyola musiał bronić się wielokrotnie przed zarzutem kryptoluterstwa. Jego pesymizm wart był protestanckiego; zaś takie praktyki, jak samotne odprawianie mszy, dozwolone, zalecone członkom zakonu — czyż nie godziły w społeczność kultu, nie trąciły podejrzanym indywidualizmem?[12] A więc i Trydent nie powracał do średniowiecza — największa z pomyłek, która w baroku każe widzieć zmartwychwstanie średniowiecznego spadku i (kiepskim) marksistom pozwala zawracać historię do źródeł! — ale asymilował i wchłaniał wszystko, co tylko Kościół mógł z protestantyzmu przyswoić. „Ci nawet, którzy nie opowiedzieli się po stronie Reformy (...) nie do dawnej powrócili religii, jak to rzekomo wierzą jedni, z wyrachowania, albo uparcie powtarzają inni, z ignorancji; nie do dawnej wiary sprzed czasu zamętu powrócili układnie i grzecznie..."[13] Jeśli zaś tych ludzi rozpatrywać jednostkowo i wewnętrznie, nie tylko statystycznie i doktrynalnie, okaże się szybko, że wchłaniali nieraz i przyswajali z reformacji o wiele więcej jeszcze, niż mógł to zrobić Rzym, którego przecie bronili... tak, iż czasem w sztandarowym katoliku rozpoznają historycy duszę jakże bliską heretykom. „Michał Anioł (...) należał do dwu różnych epok myśli włoskiej i umiał stać się najsłynniejszym przedstawicielem obydwu. Mistrz florenckiego renesansu zmienił się — w ostatnich dwudziestu latach życia i dzięki budowie świętego Piotra — w prawdziwego przywódcę nowej szkoły kontrreformacyjnej."[14] Lecz ta ewolucja tylko u początku i końca wydać się może jasna. „Jeśli (...) próbować rozplątać (...) bogatą myśl religijną Michała Anioła (...), należy pogodzić się z niebywałą złożonością wpływów" — pisze Lucien Febvre: prócz bowiem estetyzującego platonizmu i zależności od Poliziana, tkwiła w Michale Aniele fascynacja paulinizmem, żywe echo nauk „apostołów usprawiedliwienia, Ochina, Juana de Valdès, który poznał go z późniejszą wielką przyjaciółką, Vittorią Colonną; ich to oddziaływanie tłumaczy luterański akcent, jaki znaleźć można nieraz w słowach mistrza kaplicy Sykstyńskiej (...); to samo, jeśli nie coś więcej, skrywa się poza przejmującymi obrazami Boga twórczego i wiecznie czynnego, człowieka przygniecionego brzemieniem grzechu, obrazami, które świadczą — w samym pałacu papieży — o wpływie" herezjarchów na przywódcę szkoły kontrreformacyjnej...[15].

Tak powikłane bywały duchowe ścieżki największych — a więc najbardziej świadomych — ludzi epoki. Pamiętać wszakże należy,

[12] A. Guillermou, *St-Ignace de Loyola*, Paris 1960, s. 42.

[13] L. Febvre, *Au coeur réligieux du XVIe siècle*, Paris 1957, s. 67.

[14] M. Reymond, *De Michel-Ange à Tiepolo*, Paris 1912, s. 41.

[15] L. Febvre, *Au coeur réligieux (...)*, op. cit., s. 63. Mowa oczywiście o *iustificatio sola fide*, luterańskim usprawiedliwieniu przez wiarę.

że, rozpatrując zjawiska równie złożone, nie wolno wydawać ocen innych niż względne, wskazując na przewagę, nie na wyłączność pewnych cech. Przeświadczenie o ułomności natury ludzkiej tkwi nieodzownie w chrześcijaństwie: przybiera wszakże formy nader rozmaite, od pesymistycznego kwietyzmu do optymistycznego — ależ tak — pojęcia życia człowieka (czy społeczności) jako dążenia do współuczestnictwa w boskiej doskonałości. Co w literackim i historycznym badaniu ważne, to uchwycenie form, którymi wyrażają się tak stare przeświadczenia; i zwłaszcza, umiejscowienie składników w całości systemu (czy struktury) mentalnej, ponieważ zmieniają one zabarwienie czy nawet znaczenie zależnie od pozycji, jaką zajmują. Sęp był chrześcijaninem — i dlatego w jego poezji musiały wyrazić się wątki, obecne od stuleci w chrześcijaństwie czy europejskiej kulturze w ogóle; był także człowiekiem szesnastego wieku, musiał więc współuczestniczyć w religijnych troskach epoki, troskach, którym — w rozmaitym układzie — dawały ujście walczące wyznania. Lecz strzec się trzeba cząstkowych utożsamień i manichejskich uproszczeń: rozplątując możliwe inspiracje religijne Szarzyńskiego, krytyk rozkłada na cząstki spoistą i płodną całość: zabieg konieczny lecz tymczasowy. Dopiero więc należycie się obwarowawszy, wolno mu postawić pytanie, w jakim stosunku pozostaje religijność Sępa do dwu sprzeczności — czy napięć — od zawsze w chrześcijaństwie obecnych; napięć, które w XVI wieku przybrały postać szczególnie skrajną i splątaną. Mianowicie: nie ma spontanicznej zgody między osobistym, mistycznym zwłaszcza przeżyciem związku jednostki z Bogiem a społecznymi wymogami i funkcjami kultu; i wiara sama przyjmuje raz wygląd ascetyczny, raz ekstatyczny, religia bądź obejmuje, wychwala i uświęca całokształt życia, bądź też, przeciwnie, od życia odsuwa i oddala. Dokładniejsze umiejscowienie poety na religijnej mapie ówczesnej Europy nie narusza w niczym opinii o jego katolickiej prawowierności: przeciwnie nawet, pozwala — na skromnym przykładzie — lepiej zrozumieć mechanizm potrydenckiego odrodzenia rzymskiej pobożności.

BÓG I JEDNOSTKA

„Ten młody poeta był nieubłagany w swoim ciemnym widzeniu, w swoim odepchnięciu urody świata (...) To był na pewno poeta przepaści; ale nie schodził w podziemną noc jak Orfeusz, aby muzyką swoją przebłagać śmierć i przywrócić życiu Eurydykę. Szarzyński nie ma nadziei. Zwycięstwa jego nie należą do życia. Jego Bóg nie jest bóstwem szczęśliwych i kochających. Jego Bóg jest

bóstwem przepaści."[16] Intuicje współczesnego pisarza można łatwo dookreślić. Bóg „szczęśliwych i kochających" to Bóg chrześcijańskich humanistów, którzy i w Krakowie skupiali się (w latach 1520—1530) wokół Decjusza, Euphorinusa i Stanisława Hozjusza, Erazma interpretując przeciw Lutrowi[17]. Ale Sęp nie ma już wiele wspólnego z *humanisme dévot*. Jego „Bóg przepaści" zapowiadał, owszem, mistykę końca XVI i XVII wieku, jeśli jednak mógł go Szarzyński dostrzec, to zapewne dlatego, że — pierwszy chyba w poezji polskiej — relację religijną przeżył w opuszczeniu i samotności, jako jednostka właśnie; i że przeszedł również przez doświadczenie nieskończonej odległości między Stwórcą a stworzeniem... cechy to zaś — w żadnym wypadku — wyłącznie protestanckie, ale na pewno bardzo znamienne, podkreślone i wręcz rozjątrzone przez reformację.

Zapewne, pragnienie zadzierzgnięcia osobistej więzi z Bogiem, obecne zawsze w jednostkach wybitnych i nieprzeciętnych, nasilało się — już jako potrzeba społecznie czynna — od połowy średniowiecza (niedarmo w tyłu prądach mistycznych dostrzeżono zapowiedź zarówno odrodzenia jak reformacji...); średniowieczna duchowość, liturgiczna zwłaszcza i kolektywistyczna, tym mniej odpowiadała ludziom wczesnego odrodzenia, wśród których tak silnie odzywała się niechęć do urzędowych pośredników między człowiekiem a bóstwem. Stąd, mówiąc nawiasem, tak wielkie, w przedalpejskiej zwłaszcza Europie, powodzenie *devotionis modernae*, mistycznego odnowienia, które poważnie oddziałało na Erazma. Lecz pamiętać należy, że ta potrzeba, aczkolwiek gwałtowna, rzadko przybiera kształt dramatyczny i jeszcze rzadziej prowadzi do lęku i rozpaczy; cokolwiek bowiem odczuwa ówczesny chrześcijanin, zawsze prawie pozostaje członkiem jednego jeszcze Kościoła; zaś myśl religijna humanistów zmierza raczej do zastąpienia systemu scholastycznego systemem nowym, platonizującym, niż do ogołocenia jednostki z pomocy i podpory wszelkiego systemu, do postawienia jej twarzą w twarz z Bogiem. Indywidualizm humanistów ma swoje granice, węższe często niż się może wydawać dzisiaj: nawet wtedy, gdy atakują i żądają nowości, myślą bardziej o idei Człowieka, niż o człowieku-jednostce, osamotnionym i konkretnym... Humanizm nie jest egzystencjalizmem, jest spotkaniem średniowiecza z filozofią grecką, spotkaniem pełnym pomyłek, trudności i nieporozumień. Myśl grecka bowiem „widzi samą siebie bądź jako Naturę, w swej zmysłowej natychmiastowości, bądź jako

16 M. Jastrun, *Mikołaj Sęp Szarzyński*, „Twórczość", 1965, nr 4.

17 K. Górski, *Od religijności do mistyki. Zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce*. Część pierwsza: 966—1795. Lublin 1962, s. 65.

Ideę. Ale idea nie jest (dla Greków) aktem myślącej myśli; jest raczej rzeczą, na której myśl osiada, którą uznaje za prawdę wieczną, wieczny fundament wszelkiej rzeczywistości i wszelkiego nawet poznania (...) w obu wypadkach idea (...) istnieje niezależnie od stosunków, które utrzymuje z nią poznająca myśl" człowieka [18]. Słowem, nie we wnętrzu jednostki mieszka czy objawia się prawda. Humanizm również nie umiał wyjść poza Esencje i Prawa Natury; nieporozumienie omalże tragiczne, ponieważ myśliciele ówcześni, łaknąc oparcia dla filozofii człowieka, szukali go tam właśnie, gdzie go znaleźć nie mogli. Sprzeczność tę usuwać zacznie dopiero reformacja, akcentując egzystencjalną stronę chrześcijaństwa; ale też reformacja — w początkach zwłaszcza — będzie gwałtownie antypogańska, antygrecka, co zapowiadał już Erazm, gniewając się, że tylu wokół niego Greków, a chrześcijan tak mało...

Istotnie, reformacja za fundament religii uznała jednostkowe i wewnętrzne przeżycie religijne. Podniesiona do rzędu zasady, osobista relacja między wiernym a Stwórcą nie musiała zresztą skupiać się i wyładowywać w niezwykłości usiłowań mistycznych. „Podczas gdy tradycyjny katolicyzm chciał ześrodkować wiarę na Objawieniu Boga żyjącego we wcielonym Synu, o którym pewne i wieczne świadectwo daje Kościół, luteranizm opiera się o subiektywną pewność, pewność, która chce być głęboka i przeżyta — iż każdy został osobiście odkupiony przez Chrystusa." [19] Powiedziane zwyczajnie... i na pewno słusznie; na wszelki wypadek Daniel-Ropsa wesprzeć można Kołakowskim: „kiedy Jan Kalwin piętnował teologów sądzących, iż «przyzwolenie, na mocy którego ci, co gardzą Bogiem, przyjmują za prawdziwą zawartość Pisma, winno uchodzić za wiarę», i kiedy wbrew nim deklarował, że «przyzwolenie, jakie dajemy Bogu (...) znajduje się raczej w sercu, niż w mózgu i raczej w uczuciu *(affection)* niż w rozumie» (...), wyrażał w tym powiedzeniu najogólniejszą formułę owej interioryzacji religii, która współokreślała odrębność teoretyczną reformy w stosunku do tradycji scholastycznej. Wiara (...) polega (...) na doświadczanym w sercu świadectwie Ducha św. i zaufaniu do Chrystusa" [20]. Otóż, jeżeli Kościół katolicki nigdy nie zgodził się — na planie doktryny — na podobne sformułowanie wiary (i na podobną perspektywę religijną w ogólności), trudno zaprzeczyć, że — w praktyce duchowej — bardzo szeroko przyswajał i zagarniał ów religijny subiektywizm i indywidualizm, niezauważalnie niemal prze-

---

18 G. Gentile, Bernardino Telesio, Bari, 1911, s. 12. Według: L. Febvre, *Le problème de l'incroyance* (...), op. cit., s. 405.

19 Daniel-Rops, *L'Eglise de la Renaissance et de la Réforme. Une révolution réligieuse: la Réforme*. Paris 1955, s. 361.

20 L. Kołakowski, *Świadomość religijna* (...), op. cit., s. 67.

suwając punkt równowagi kultu. Dowodem cała potrydencka pobożność, niebywały rozkwit prywatnych, szczególnych i przystosowanych do sytuacji i możliwości jednostek modlitw, nabożeństw, praktyk; a także mistyczny wybuch końca XVI i XVII wieku, paradoksalnie skupiony w Kościele katolickim... ale to już sprawa osobna. Zapewne jednak nie przypadkiem trafiło się wśród „metafizycznych" i mistycznych poetów tylu konwertytów z protestantyzmu, od naszego Sępa i Crashawa do Silesiusa i Joosta van den Vondel.

I tutaj wszakże strzec się trzeba pośpiesznych uogólnień. Minąć musiało kilkadziesiąt lat, zanim duchowa rewolucja reformy zaczęła przynosić literackie owoce, obojętnie w jakim obozie. Osobisty ton, ton jednostkowego dramatu, który tak uderza u Szarzyńskiego (o wiele bardziej, niż rzekoma „filozoficzność" tej poezji) nie odezwał się w liryce europejskiej od razu: przeciwnie, kształtował się powoli, wbrew całej i wielorakiej tradycji. Poezja średniowieczna parafrazowała (lub przynajmniej brała za punkt wyjścia) tematy liturgiczne bądź teologiczne. Renesansowa — zmieniała na ogół, pod piórem Kochanowskiego choćby, religijne przeżycie w ogólną medytaję moralną i światopoglądową: w *Pieśniach* strategia życiowa każe odwoływać się stale do ogromnej spuścizny kulturalnej, zorientowanej wprawdzie ku Bogu, lecz zestrojonej w całość zgodną i abstrakcyjną zarazem: Bóg nie jest Bogiem przepaści, lecz Bogiem kosmosu, gdzie istnieją także przepaście... Inaczej w *Trenach*, ponieważ przepaść otwiera się tam, gdzie jednostka odnajduje się sama — i musi sama wybierać, w imieniu własnym, nie abstrakcyjnego Człowieka. Toteż dopiero koniec wieku przynosi lirykę, prawdziwie uwewnętrzniającą religijny temat: lirykę ludzi szukających, zbłąkanych, nieraz: zmieniających wyznanie li tylko pod nakazem sumienia. Mowa już była o twórczej funkcji konwersji, której nie sposób przecenić. Jest bowiem moment, kiedy konwertyta zaznaje zupełnej samotności, kiedy pojmuje, że stał się, choćby wbrew woli własnej, własnym swoim przewodnikiem i sędzią sumienia. Uwewnętrznienie i ujednostkowienie pojęcia Boga objawia się — paradoksalnie — najsilniej i najboleśniej w chwili konwersji, wtedy, kiedy Bóg sam zostaje zakwestionowany... zakwestionowany, rzecz jasna, wyznaniowo. Jak bowiem wiadomo, oparcie wiary o subiektywną pewność nie prowadziło bynajmniej protestantów do odrzucenia kościelnych więzi; przeciwnie, usprawiedliwiać miała człowieka właśnie przynależność do zboru prawdziwie wierzących, nie zaś — religijna samotność, którą poznali nieliczni jeszcze radykałowie reformacji, następnie konwertyci, mistycy wreszcie, „prawowierni" czy nie. Dlatego też „metafizyczna" poezja, z *Rytmami* włącznie, nie ma nic wspólnego z poezją

protestancką, z takim Trzecieskim na przykład (chociaż na pewno by nie powstała, gdyby nie reformacyjny wstrząs). Istotnie, hymny i pieśni protestanckie były tworzeniem nowej liturgii, ludowej już czy narodowej, w założeniu więc autentyczniejszej, bliższej „subiektywnej pewności"... ale jednak liturgii; słowem, były poezją zboru, nie — zapisem cierpień czy poszukiwań jednostki.

Przepaść, jaką Jastrun widzi w wierszach Szarzyńskiego, otworzył więc subiektywizm i indywidualizm religijny... zaś napięcie i męka, które znać w *Rytmach*, to nic innego, jak poetycki wyraz pragnienia, aby tę przepaść zasypać; pragnienia, złączonego ze świadomością, że nigdy nie zniknie ona zupełnie...

BEZMIAR GRZECHU

W *Rytmach* wszystko świadczy o nowym odczuciu spraw religii. I odbarwienie świata, znak całkowitego uwewnętrznienia tematu: materią poetycką Sępa są — niemal wyłącznie — sprzeczności uczuciowe, na poły abstrakcyjne figury walki duchowej. I stylistyczna zawiłość, maniera nawet, która wyraża szukanie pewności w niepewności, odwołuje się do paradoksu i osobliwości jako argumentów najwyższych, najskuteczniejszych, ponieważ stanowią one — we wnętrzu człowieka — odpowiednik cudu w świecie zewnętrznym. I wreszcie, najwyraźniej, wołanie o autorytet, skojarzone z poczuciem samotności i opuszczenia:

> Ty mię wieź, ty styruj sam: tak skończę bieg w cale.
> (*Pieśń* IX)

Szarzyński zdaje się żebrać o cud, którym Bóg uwolni go od świata, ciała i niego samego, ponieważ w tym świecie, ciele i w sobie nie dostrzega już obecności Boga. Godne uwagi, że w późnych wierszach Sępa brak potężnych obrazów Stwórcy, objawiającego się przez Naturę: przestrzenią wiary jest tylko „serce", dusza jednostki. I w niej nawet wiara okazuje się czymś nadnaturalnym, nie wypływającym spontanicznie z całokształtu życia duchowego: pozostawiona sama sobie, dusza poddaje się pokusom „mocy i rozkoszy", szukając spełnienia w pozorach. Na pół rozpaczliwe przekonanie, „iż każdy został osobiście odkupiony przez Chrystusa", wybucha wreszcie w znamiennym sonecie:

> Zbawienia mego jest nadzieja w Tobie!
> (*Sonet* IV)

Jak łatwo spostrzec, wspólnym mianownikiem religijnego odczuwania jest dla Sępa przeświadczenie o nikczemności człowieka. Bezmiar grzechu, nicość świata, jałowe kalectwo duszy — nie ma w *Rytmach* wiersza, gdzie by nie wracały te ponure tematy, które badacze wiążą zwykle z przypływem kontrreformacji. Jest to jednakże pogląd częściowo tylko słuszny: pesymizm religijny był tylko momentem w rozwoju katolickiej kontrreformacji, źródła miał bowiem starsze (i różnorakie), co więcej zaś, wyznawców gorliwszych po drugiej stronie barykady...

Stroniczka Brémonda pozwala bardzo dokładnie wskazać na inspiracje katolickiego pesymizmu (jeśli ją jednak przytaczam, to nie dlatego, by Sępowi przypisywać konkretnych antenatów, ale po to, by określić klimat duchowy, z którego źródeł mógł sobie w pełni nie zdawać sprawy). Humanizm, mniej lub bardziej pobożny, nie rozkwitał w pustce, miał zawsze swoich przeciwników, ponieważ mentalność późnego średniowiecza współistniała przez cały piętnasty i nawet szesnasty wiek z nowszymi prądami: mniej czynna i płodna, zapewne, lecz zawsze obecna. Walczył on nie tylko z „reformą protestancką, ale także ze szkołą, którą Kościół tolerował aż do postanowień trydenckich i która liczyła mnogich adeptów (...) Byli oni, przynajmniej z ducha, occamistami, nie nastawionymi jednak buntowniczo; pragnęli żarliwie utrzymać, w obliczu grożącego naturalizmu (...) fundamentalną doktrynę chrześcijaństwa: dowolność łaski, transcendencję, konieczność boskiego daru, który czyni nas dziećmi Boga; z tych istotnych prawd wyciągali niedopuszczalne wnioski, jak najsrożej pojmując prawa boskie, zasady moralności, nędzę upadłego człowieka. Straszliwy Bóg, kształtujący wedle swego kaprysu prawa moralne, które mógłby równie dobrze zastąpić kodeksem całkiem przeciwnym; inteligencja ludzka (...) skazana na wytwarzanie pojęć abstrakcyjnych i czysto «nominalistycznych», niezdolna dotrzeć do jakiejkolwiek rzeczywistości; wiara w oczywistej sprzeczności z rozumem, nadnatura z naturą. Słowem, w religii terror; w moralności, rygoryzm; w filozofii, sceptycyzm." I zwłaszcza: „ten duch, z którego p o c z ą t k u j ą c a k o n t r r e f o r m a c j a c z e r p a ł a n a t c h n i e n i e, po to jednak, by się odeń s t o p n i o w o u w o l n i ć, ten duch, mniej lub bardziej dosłownie i wyraźnie określany, mniej lub bardziej łagodzony przez prądy przeciwne, zagarnął umysły tak wysokie, jak Michał Anioł, Vittoria Colonna, Morone, Contarini, uwznioślając je i przygnębiając zarazem" [21]. Czyż wszytko to nie brzmi znajomo dla czytelnika *Rytmów*?

---

[21] H. Brémond, *Histoire littéraire* (...), op. cit., s. 13. Brémond łączy charakterystykę z oceną prawowierności, która — rzecz jasna — nie należy do historii literatury.

Czemu jednak — u swego początku — kontrreformacja czerpała natchnienie u terrorystów, rygorystów i pesymistów religijnych? Po prostu dlatego, że reformatorzy stawiali sprawę jeszcze ostrzej; i nie bez wpływu szkoły, o której mówił Brémond. Melanchton: „dobro czyni w nas Bóg, ale tylko człowiek grzeszy z winy własnej i grzechem się swoim potępia". Kalwin, jak zwykle, stawiał kropki nad i: „jesteśmy płodem nieczystego nasienia, rodzimy się skażeni niegodnością grzechu". I wreszcie: „człowiek jest małpą, dzikim i nieposkromionym zwierzęciem, śmieciem". Jedyną nadzieją ufność w Bogu, paradoksalne zaufanie do sprawiedliwej predestynacji: „cokolwiek knowają ludzie lub nawet szatani, Bóg trzyma ramię steru" [22]. Jak widać, nowożytność nie rodziła się przy dźwięku radosnych kantyczek... Wracając do Rzymu: Kościół — szukając w religijnym i politycznym zamęcie równowagi — prowadził, niemal równocześnie, dwie operacje intelektualnie sprzeczne: przyswajał i przekształcał reformacyjny subiektywizm, pesymizm, rygoryzm, owszem; ale nie rezygnował także z asymilacji humanizmu, nie tak całkiem może opróżniając go z wewnętrznej treści, jak się niektórym wydaje [23]. Był moment, kiedy górę wzięło pierwsze: lata pięćdziesiąte i sześćdziesiąte, zwłaszcza zaś — panowanie Pawła IV. Papież karał więzieniem za łamanie postu i tajnym agentom śledzić kazał prywatne życie poddanych. Całkiem tak, jak Kalwin w Genewie, za pełnym zresztą przyzwoleniem obywateli: czyż to nie lud genewski posłał na szubienicę cudzołożnika, którego Kalwin radził ukarać kilkuletnim więzieniem? Błędem byłoby jednak widzieć tylko czarną stronę medalu: podróżnicy, bawiący w Genewie, odnoszą wrażenie, że znaleźli się w wyśnionym mieście bożym, tak gorącą widzą wiarę, tak żarliwą miłość cnoty; Rzym zaś kontrreformacji promieniuje na całą Europę — nie tylko przecie papieską potęgą, także autentycznością i heroizmem apostolskim; słowem, wielkim ideom odpowiadały wielkie fanatyzmy. Pesymistyczny rygoryzm osłabł wkrótce i ustąpił, o wiele szybciej we Włoszech, aniżeli w mieszczańskich społecznościach kalwińskich. Barok przechował jednak podwójne dziedzictwo epoki, w której się narodził: pozostał sztuką nierównowagi, ostentacyjnych przeciwieństw i form niezamkniętych.

---

[22] Wzajemny stosunek pesymizmu religijnego i teorii predestynacji jest zagadnieniem teologicznym i historycznym, które mało wpływa na literaturę. Co nas interesuje, to klimat duchowy epoki, możliwy do odczytania w podobnych wypowiedziach.

[23] O ile zgodzić się należy ze zdaniem, że epoka kontrreformacji (i w ogóle baroku) nie wniosła już wiele do rozumienia antyku, o tyle przyznać trzeba, że teologiczno-klasyczne wykształcenie, które usystematyzowała, przyczyniło się decydująco do prawdziwie masowego przyswojenia przynajmniej części antycznego spadku.

Albowiem wszystko, co przypomniałem, miało swoje artystyczne i literackie echa czy odpowiedniki, które przyjdzie jeszcze rozważyć. Co tymczasem najważniejsze, to uczestnictwo Szarzyńskiego w nastroju kryzysu i pesymizmu, lęku i niechęci do natury ludzkiej. Nastrój ten nie był bynajmniej wyłączny kontrreformacji: Europa drugiej połowy XVI wieku tyleż bała się własnej przyszłości, ile nie ufała swej myśli i swoim osiągnięciom. Sęp wyprzedzał może nieco swe polskie otoczenie: łatwiej go zrozumieć w panoramie szerszej. Jego pesymizm wyrażał, co prawda zaczątkowo, odczucia, które miały stać się później chlebem powszednim poetów. Człowiek nie jest jeden, jest skłócony, wieloraki, ponieważ nie umie skupić się na celu istotnym. Jest w świecie wyjątkiem, ponieważ jego pragnienia przerastają jego możliwości; gościem także, skoro zadowala go dopiero jedność i wieczność, ale pociąga zmiana i rozmaitość. Wolność, którą zdobył (Sęp mówił: która została mu dana), zmieniła się w ciężar, w udrękę, jakiej tylko Bóg może położyć kres: lęka się śmierci, ale zarazem jej pożąda. Zgodnie z teologicznymi formułami epoki, Szarzyński obciążał samego człowieka odpowiedzialnością za jego ułomność. Nie było w nim, rzecz jasna, żadnego romantyzmu, ani skargi ani buntu: rozwiązaniem kondycji ludzkiej mógł być dla Sępa tylko ascetyzm, opanowanie i poskromienie nikczemności, skażenia i rozproszenia.

MIĘDZY ASCETYZMEM A MISTYCYZMEM

Tadeusz Sinko, jedyny, który postawił sobie pytanie, jakie były źródła duchowości Szarzyńskiego, wskazał na Ludwika z Grenady [24]. Istotnie, Szarzyński miał tłumaczyć *Różaniec* hiszpańskiego pisarza i teologa, przełożony w końcu z włoskiego przez Antonina z Przemyśla. Niewątpliwie znał także ważniejsze i wcześniej wydane *Zwierzciadło człowieka chrześcijańskiego* (1577, w wyborze) oraz *Przewodnik grzesznych ludzi* (1567, 1570, 1579), wielokrotnie wznawiany i tak w całej Europie popularny, że zachwalał go jeszcze Molier.

Niesporne odkrycie Sinki można by nieco uściślić i uzupełnić. Zwrotów, bezpośrednio przejętych, jest u Sępa niewiele. Na dobrą sprawę, dwa: określenia aniołów. U Ludwika z Grenady: „w Cherubinach są zamknione skarby mądrości Bożej", Serafinowie zaś — to „jasność kontemplacji" i „gorącość pałającej miłości". U Sępa:

---

24 Przykłady wpływu Ludwika z Grenady na Sępa podał T. Sinko we wstępie do: M. Sęp Szarzyński, *Rytmy oraz anonimowe pieśni i listy miłosne z wieku XVI*, Kraków 1928, „Biblioteka Narodowa", seria I, nr 118.

Tym sie cherubim (przepaść zrozumności)
Dziwi zdumiały i stąd pała prawy
Płomień, serafim, w szczęśliwej miłości.
(*Sonet* II)

Pożyczka (jeśli pożyczka, bo nie wykluczone, że można te metafory znaleźć w dostępnych Sępowi pismach Ojców Kościoła czy w literaturze średniowiecznej) jest w każdym razie poetycko oryginalnym przekształceniem. Gdzie indziej zbieżności wydają się znacznie bardziej ogólnikowe. Ludwik pisał: „Tam się uspokoi żądza wolej naszej, miłując dobro one powszechne, w którem wszystkie dobra się zawierają; oprócz którego nie ma dobra, w którym by prawdziwe ukochanie było. Tam się uspokoi żądza nasza w onym przysmaku wesela wiecznego, który tak napełni usta serca naszego, że już na przyjęcie więcej miejsca nie zostanie”. Sęp wyrażał myśl podobną:

Ale z żywiołów utworzone ciało
. . . .
Zawodzi duszę, której wszystko mało,
Gdy ciebie, wiecznej i prawej piękności,
Samej nie widzi, celu swej miłości.
(*Sonet* V)

— ale myśl ta, a raczej to, co w niej obu pisarzom wspólne, jest równie stara, co literatura religijna, skoro można ją znaleźć w psalmach. Rzecz w tym, że twórczość mistyczna, ascetyczna, dewocyjna nie ma niemalże wieku: identyczne prawie porównania, uwagi, zestawienia wracają w tekstach, oddzielonych setkami lat. Nowość wyraża się — rzadkimi — składnikami oryginalnymi, zwłaszcza zaś rozłożeniem akcentów, wzajemnym stosunkiem poszczególnych elementów, małymi modyfikacjami, układem treści... Nic więc zdradliwszego, niż ustalanie wpływów — w tej właśnie dziedzinie. Ciekawsze niż poszukiwanie bezpośrednich źródeł, współbrzmień między luźnymi zdaniami czy zwrotami, byłoby określenie miejsca, które hiszpański zakonnik mógł zajmować w duchowym świecie Szarzyńskiego.

Luis de Grenada (1504—1588) nie był bynajmniej człowiekiem baroku czy kontrreformacji. Ale był Hiszpanem — wiadomo zaś, jak osobliwie rozwijał się półwysep iberyjski i jeśli pisarz *Zwierzciadła* uchodzi w Hiszpanii za reprezentanta renesansu, to trzeba pamiętać, że ten rensans był inny niż ten, który panował w reszcie Europy. Tak, Luis był humanistą, nie tylko wczesnych Ojców studiował, ale i Platona, pisał piękną cycerońską prozą, *sobriedad*

i *naturalitad,* oszczędność i naturalność, uznawał za kanon stylu; Bóg był dla niego, jak dla każdego platończyka, dobrem, pięknem i miłością i pod jego piórem, jeśli się nie mylę, powstały pierwsze w hiszpańskiej literaturze pochwały przyrody, krajobrazów i pór roku. Ale to wszystko nie tylko nie kłóciło się z pobożnością i żarliwością katolicką (bo, na dobrą sprawę, nie kłóciło się drastycznie nigdzie, raczej — rozpuszczało sakralność lub pchało do reform religijnych) — lecz, przeciwnie, wzmacniało jeszcze wiarę i rozpalało apostolski i ewangeliczny zapał [25]. Co, rzecz jasna, nie zawsze, nie wszędzie się podobało... i tego autora pobożnych rozmyślań zaprowadziło nawet na indeks (w 1559). Nigdzie bowiem lepiej, niż w Hiszpanii, nie widać, że główną przyczyną potępień był lęk władz kościelnych przed indywidualizmem religijnym, nawet jeśli ten nie objawiał się praktykami mistycznymi: *Libro de oracion y meditacion* trafił na Indeks, ponieważ Ludwik uczył czytelników — każdego czytelnika — osobistej modlitwy, słowem, postępował jak najzwyklejszy dzisiejszy katecheta! Pomyłka była nazbyt już oczywista i zakaz cofnięto w 1567. Zrozumiała jednak, skoro przypomnieć, że w Hiszpanii szerzył się wówczas ruch „dzikich mistyków", *alumbrados,* obywających się w praktyce religijnej bez pośrednictwa Kościoła, walczących nawet z oficjalnym Kościołem: traktat Ludwika z Grenady mógł więc zostać zrozumiany jako wyraz cichego poparcia dla heterodoksów.

O cóż więc Ludwikowi chodziło? „Moim zamiarem jest ukształtowanie chrześcijanina doskonałego, poprowadzenie go, ćwiczeniami chrześcijańskiego życia, od chwili nawrócenia do szczytu doskonałości. Biorę go w ręce, grubego jeszcze i nieobciosanego, jak robotnik bierze drzewo z korą i gałęziami, po to, by uczynić zeń dzieło sztuki, godne wszelkiej pochwały." [26] Porównanie doskonałego chrześcijanina do dzieła sztuki zdradza humanistyczne skłonności Ludwika: Bóg jest pięknem, żyjąc w Bogu i człowiek nabywa cech pięknego przedmiotu. Każdy człowiek: chociaż niewypowiedziane *expressis verbis,* tkwi w hiszpańskim teologu przeświadczenie, że uczestnictwo w Kościele nie wystarcza wcale do zbawienia jednostki, która sama winna nieustannie dążyć do doskonałości. Broni się on wszakże przed pokusą mistycyzmu: „prawdziwa pobożność, powiada, nie jest «czułością serca, która się objawia w modlitwie», lecz «żwawością i ochoczością w czynieniu dobrze i w wypełnianiu

---

25 Por. S. Ciesielska-Borkowska, *Mistycyzm hiszpański na gruncie polskim.* Polska Akademia Umiejętności. „Rozprawy Wydziału Filologicznego", t. LXVI, nr 1, Kraków, 1939, s. 39—44.

26 L. de Grenada, *Memorial de la vida christiana,* prolog. Według tłum. francuskiego: Louis de Grenade, *Oeuvres complètes,* t. XI, Paris, 1862—1868, s. 504.

przykazań Boga i w Jego służbie»"[27]. Zastrzeżenie, które godzi zarówno w *alumbrados*, jak — pośrednio — w protestantów. Co Ludwika zajmuje najbardziej, to zasypanie przepaści między życiem a wiarą; troska znamienna dla szesnastego wieku; Luter pisał przecie: „esto peccator et pecca fortiter, sed fortius crede et gaude in Christo, qui victor est peccati, mortis et mundi", zaś Kalwin powtarzał, że nie dlatego będziemy zbawieni, bo czynimy dobrze, lecz dlatego czynimy dobrze, że jesteśmy zbawieni. Ludwik zachowuje tradycyjną doktrynę, ośrodek życia chrześcijańskiego widząc jednak w medytacji, która uzgadnia postępowanie (uczynki) z modlitwą (wiarą). Akcentując rolę i znaczenie jednostkowej pobożności, wychodzi naprzeciw religijnym potrzebom epoki: miejscem medytacji może być bowiem tylko samotne sumienie. Słowem, w praktycznej zwłaszcza „metodzie" Ludwika z Grenady łączą się — harmonijnie chyba, lecz mało oryginalnie czy wyraziście, co zresztą przyczynić się musiało do powodzenia jego pism — tradycyjna teologia usprawiedliwienia, humanistyczne przeświadczenie o pięknie świata i wrodzonej zdolności duszy ludzkiej, quasi-reformacyjna wreszcie skłonność do indywidualizacji życia religijnego. „Temperament łagodny, zgodny, zawsze gotów ustąpić dla dobra pokoju"[28].

Był to więc pisarz dla działaczy kontrreformacyjnych jakby wymarzony... chociaż nie odpowiadał im ani temperamentem, ani formacją duchową, w jakiej wzrastał. Istotnie, Luis de Grenada wydawać się mógł przedstawicielem i humanizmu, i „reformy" religijnej idealnych, nie takich, jakie rzeczywiście miały miejsce, lecz takich, z jakimi Kościół rzymski chciałby był mieć do czynienia... Zarazem jednak wątki, obecne w jego dziełach, przekształcały się i nabierały nowej funkcji, skoro przenoszono je z Hiszpanii do środkowej Europy, gdzie szala sporów religijnych przechylała się raczej na stronę reformacji. Pogłębiał się pesymizm i zalecany ascetyzm barwił się ciemniej, wyrzeczenie i potępienie zastępowało umiarkowanie. Inspiracja humanistyczna, twórcza i autentyczna

---

27 Daniel-Rops, *L'Eglise de la Renaissance* (...), op. cit., s. 150.

W *Guia de peccadores* pisze sam Ludwik: „Słyszę również zarzut, że takie lektury nakłaniają pewne osoby do ćwiczeń duchownych do tego stopnia, że to zamiłowanie każe im zaniedbywać rządy domu (...) obowiązki, jakie winny wypełniać względem małżonków lub ojców. Ale odpowiadam, że nic nie potępia bardziej podobnego nieporządku niż doktryna w dobrych pismach zawarta; albowiem widzimy tam zawsze, że sprawy obowiązku mają pierwszeństwo przed sprawami pobożności (...) to, co Bóg nakazał przed tym, co człowiek w żarliwości swej może zaofiarować" (*Oeuvres complètes*, op. cit., t. X, s. 24).

28 Daniel-Rops, *L'Eglise de la Renaissance* (...), op. cit., s. 153.

u Ludwika, zmieniała się w zwyczajną retoryczną biegłość, w technikę wykładu i przekonywania. Medytacja, która — w intencji Hiszpana — miała doprowadzić do „dzieła sztuki", do duchowego pokoju, stawała się — przeciwnie — miejscem i dokumentem nieustannej walki, wewnętrznej bitwy, gdzie zwycięstwa były rzadkie i krótkotrwałe. Potrzeba wreszcie osobistej pobożności dawała poczucie dramatycznego osamotnienia... Zmianę wyraża tylko przesunięcie akcentów — a przecież, mimo różnicy pokolenia zaledwie, znać, że Ludwik należy do innego świata, niż jego polscy tłumacze [29]. Także dla Sępa hiszpański dominikanin musiał być raczej idealnym nauczycielem, jego „metoda" — trudno osiągalnym celem czy widnokręgiem duchowym, ku któremu należy dążyć, zapewne... lecz droga doskonałości jawiła mu się w aurze ciemniejszej, w klimacie bardziej przygnębiającym. Synteza tradycji i nowości, o którą kusił się Ludwik, wydawała się teraz, jeśli nie niemożliwa, to na pewno tak trudna, że z narzędzia duchowej harmonii stawała się narzędziem samoudręczenia.

Można sobie postawić pytanie, dlaczego ascetyzm, a nie mistycyzm wybrał Szarzyński, szukając rozwiązania sprzeczności istnienia ludzkiego? Pytanie raczej retoryczne, ponieważ nie wystarczy chcieć, by zostać mistykiem.

Jeśli Ludwik z Grenady cofnął się przed mistycznym doświadczeniem — chociaż za nim niewyraźnie tęsknił — to zapewne z lęku przed losem *alumbrado,* z obawy sekciarstwa czy zagubienia religijnego. Czy podobna przyczyna mogła działać w przypadku Sępa, trudno powiedzieć. Mistycyzm, jako przygoda w najwyższym stopniu indywidualna, kłóciłby się niewątpliwie z tą potrzebą widzialnego autorytetu, którą u Szarzyńskiego znać zarówno w pojęciu Boga, jak w przywiązaniu do jedynego Kościoła. Religijną samotność odczuwał on jako przekleństwo, nie jako szczęście i możliwość duchowego rozkwitu: odwracając się całkowicie od świata, gubiąc w mistycznym zapamiętaniu, miałby wprawdzie szansę osiągnięcia upragnionej stałości prędzej, niż podejmując ascetyczną walkę ze zmiennością rzeczy i duszy własnej, ale zarazem zdany byłby li tylko na siły swoje, pozbawiony wszelkich zewnętrznych upewnień: wiadomo zaś, jak własne „ja" przerażało Sępa, z jakim trudem znajdował drogę, jak zasmucał go brak wyraźnych wskazówek boskich. Początkująca kontrreformacja żądała nie tyle iluminacji, ile duchowej i kościelnej dyscypliny: zbiegało się to z wewnętrznymi pragnieniami Szarzyńskiego, którego nieszczęściem były właśnie chwiejność, niepewność i rozdarcie, bynajmniej nie

---

29 Takie przynajmniej odniosłem wrażenie, zapoznając się z Ludwikiem przez tłumaczenie francuskie (*Oeuvres complètes*, op. cit.).

wyrównane momentami olśnienia. Można również dodać, że pierwsze świadectwa mistycznych doznań przypadają — w Polsce — na lata późniejsze: zapewne więc życie religijne społeczeństwa nie dojrzało jeszcze do tak osobliwych doświadczeń [30].

Rygorystyczny ascetyzm Sępa tak jest przesiąknięty pesymizmem i poczuciem grzechu, że nie ośmiela się szukać mistycznego szczęścia: traktuje raczej życie jako z a d a n i e d o w y p e ł n i e n i a, zadanie wprawdzie dla człowieka samego niewykonalne, ale niemniej — nakazane i konieczne. Taki jest właśnie tragizm *Rytmów*: mimo nieskończonej odległości między człowiekiem a Bogiem — należy dążyć do Boga; mimo, że Stwórca „ukrywa się" i niepojęcie steruje sprawami świata — należy ufać jego trudno zrozumiałym znakom i wyrokom; mimo oczywistej nikczemności doczesnego bytu — należy ziemskie istnienie przyjąć i nie uciekać od życia, chociaż zarazem życiem pogardzać; mimo słabości ciała — należy przyjąć postawę heroiczną. Los ludzki układał się tak w szereg dychotomii i paradoksów. Pojęcie zaś życia jako niepewnej bitwy i zbawienia jako służby posłusznej odsyła oczywiście do Ignacego Loyoli, do pierwszych polskich jezuitów także, z którymi Sęp musiał się — zwłaszcza w ostatnich latach — nieraz stykać.

ATHLETA CHRISTI

Kiedy Szarzyński pisze:

> Będę wojował i wygram statecznie!
> (*Sonet* IV)

— na myśl przychodzi od razu ignacjański *athleta Christi*. Lecz Loyola zaczerpnął go zapewne od Erazma, skoro cały *Enchiridion* opiera się na tej właśnie metaforze. Starej już jednak i popularnej w średniowieczu... Franciszkanin, Mikołaj z Liri: „całe stworzenie stoi w ordynku ku Bogu, jak armia ku dowódcy" [31]. Papież Innocenty III: „żołnierstwo tedy jest żywot ludzki na ziemi" [32]. Źródłem

---

[30] K. Górski, *Od religijności do mistyki* (...), op. cit., s. 76—78 i 106—108 (praktyki mistyczne u benedyktynek i — zwłaszcza — karmelitanek).

[31] Por. H. Brémond, *Histoire littéraire* (...), op. cit., t. III, *La conquête mystique. L'école française*. Paris, 1935, s. 26.

[32] Por.: *O wzgardzie świata albo o nędzy stanu człowieczego* (...) przez Innocentiusa III (...) przełożona Roku 1571: „Żołnierstwo tedy jest żywot ludzki na ziemi. Azaż to nie prawe żołnierstwo, gdyż rozliczni a rozmaici nieprzyjaciele na nas ustawicznie godzą, aby nas pojmali, a prześladują, aby nas zamordowali, Szatan i Człowiek, Świat i Ciało?" (k. 31—32 v.). Traktat ten Sęp prawdopodobnie znał, choćby dlatego, że tłumacz (Stanislaw ze Lwowa) dedykował go „grabiney w Jarosławiu", Zofii ze Sprowy. Przypomina się tu oczywiście sonet IV. Jednakże

jest oczywiście święty Paweł, nieustannie parafrazowany list do Efezjan (6, 11—18). Liryzm religijny i pedagogia moralna posługiwały się militarną retoryką od niepamiętnych czasów; nie na literę trzeba więc baczyć, ale na ducha, na intencję podobnych zwrotów. Powiedzenie średniowiecznego mnicha przywołuje zwłaszcza ideę hierarchii i bojowego ordynku, czyli porządku stworzenia; kiedy jednak święty Ignacy porównuje Chrystusa i Lucyfera do dwu „marszałków" (hetmanów!), wiodących swe armie do ostatecznej bitwy, kładzie oczywiście nacisk na rozdarcie i sprzeczność, tkwiące w naturze ludzkiej [33]. Wojskowe figury Sępa — chociaż łatwo zrozumiałe w ustach szlachcica — stanowią już pewną poszlakę:

Pokój — szczęśliwość, ale bojowanie
Byt nasz podniebny. On srogi ciemności
Hetman (...)
. . . .
Cóż będę czynił w tak straszliwym boju,
(*Sonet* IV)

I wy, wojska zazdrosne (Pan Bóg mnie obroną),
Tył podajecie i weźmcie hańbę nieskończoną.
. . . .
Ale kto jest szczęśliwy, choć dyjamentową
Wdział zbroję, wojnę cierpiąc długą i surową?
(Pieśń na kształt Psalmu LXX)

Wiekuista mądrości, Boże niezmierzony
. . . .
Wściągasz prawem aniołów wojska niezliczone,
(*Pieśń* II)

Ale nie militarne porównania najważniejsze. Doktryna ignacjańska jest doktryną służby: rodzi się w niepewności — Loyola mówił

mamy tu do czynienia ze stereotypami literatury ascetycznej (podobne wyliczenie nieprzyjaciół ludzkich stanowi na przykład osnowę sobotniej medytacji w *Zwierciadle* Ludwika z Grenady) i wydaje się jałowe i nieskuteczne dociekanie, gdzie Sęp po raz pierwszy na nie trafił. Za wskazówkę mogłyby służyć tylko takie drobiazgi, jak to, że Ludwik wylicza ludzkich wrogów trzech, Inocenty — czterech.

33 Ignacy de Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, Dzień czwarty. Według: *Exercices spirituels* de St-Ignace de Loyola, Paris 1857, s. 221—230. Pierwsze polskie wydanie *Ćwiczeń* pochodzi z 1583. Nie ma wszakże wątpliwości, że odpisy i wydania zagraniczne były starannie przechowywane i chętnie pożyczane czy rozdawane ludziom bliskim przez jezuitów-zakonników, którzy z *Ćwiczeń* czynili fundament swego życia duchowego.

często o niepewności sumienia i zdawał się nawet na przypadek, zrządzony, jak sądził, przez Boga — i przez wyrzeczenie prowadzi nie do mistyki, jak to najczęściej bywało, ale do działania. „(...) nie tylko, że nie wyobraża (on) sobie, by jego wola mogła sprzeciwiać się woli boskiej, ale nie przyznaje nawet żadnej prawomocności małej jednostkowej woli, która by rozkwitała na marginesie boskich życzeń. Rezygnację z własnego chcenia znaleźć można u początku wszystkich doświadczeń mistycznych, jest to asceza elementarna. U Ignacego prowadzi ona nie do biernego jakby oczekiwania na boskie łaski, spływające na duszę, która ogołociła się na przyjęcie nieskończonej pełni, ale do niecierpliwości działania, działania całkowicie zgodnego z wolą Boga" [34]. Lecz jak ją poznać? Pytanie, które nie przestawało niepokoić Ignacego. Istotnie, w porównaniu na przykład z duchowością franciszkańską, jezuicka wydaje się „bardziej woluntarystyczna i spekulatywna; pierwsza jest swobodniejsza, sprzyjająca rozkwitowi, druga sztywniejsza, otoczona rygorami; pierwsza otwiera się naiwnie mistycznym darom, druga, bardziej nieśmiała, nieufna wobec złudzenia, znosząca cierpliwiej milczenie Boga, zmierza nie tyle ku słodyczom kontemplacji, ile do wyniszczenia starego człowieka" [35]. Loyola nie ufał człowiekowi, ale chciał go zmusić do heroicznego działania; kazał mu być czystym posłuszeństwem, lecz zarazem godził się na milczenie rozkazodawcy! Wola Boga stawała się więc wolą Kościoła, zakon zaś — „kijem w ręku starca"; grożącą pustkę serca wypełniała gorączkowa działalność kościelna i polityczna, otwierając drogę nadużyciom i kompromisom — podobnie zresztą jak potężnym i bohaterskim przedsięwzięciom. Taki był właśnie paradoks historii jezuitów: doktryna skrajnego ascetyzmu doprowadziła — w praktyce społecznej XVII i XVIII wieku — do daleko idącego paktowania z doczesnością; przeświadczenie o nicości woli ludzkiej do pokładania całej nadziei w działalności apostolskiej (a więc, w warunkach europejskich, organizacyjnej i politycznej)! Ale wszystkie te konsekwencje miały odsłonić się później dopiero: nie należy naiwnie uważać jezuitów za niezmienny monolit, skryty w podziemiach historii; podlegali oni tym samym wpływom, co inni i równie szybko, co inni, zmieniali się w rytmie ogólnoeuropejskich przemian. Nawet kazuistyka i probabilizm moralny nie były wymysłem jezuitów, lecz pustoszyły cały Kościół siedemnastowieczny: jednym zaś z pierwszych, który określił podstawy probabilizmu, był... „Melchior Cano, najgroźniejszy wróg Ignacego de Loyola (...) Jest jakby dowcip historii w tym, że doktryna moralna, którą, w wiek później,

[34] A. Guillermou, *St-Ignace de Loyola*, op. cit., s. 54.
[35] H. Brémond, *Histoire littéraire* (...), op. cit., t. II, s. 138.

uznano za znamienną dla Towarzystwa Jezusowego, rodziła się pod niebem Salamanki, tam właśnie, gdzie święty Ignacy był najpierw więziony, następnie zaś — żywo atakowany" [36]. Historia kościelna obfituje w podobne „dowcipy". „Może zostaniemy w Rzymie ukrzyżowani" — mówił towarzyszom Loyola, pielgrzymując do stolicy apostolskiej... której stać się miał najskuteczniejszą podporą.

Dygresja, która miała przypomnieć, że ani jezuici na siebie, ani otoczenie na jezuitów nie patrzyło tak, jak dzisiaj, ani tak nawet, jak w XVII wieku... i że nie tylko oceny były różne, ale przede wszystkim — rozumienie funkcji, miejsca i znaczenia religijnych prądów. Doktryna ignacjańska mogła wydać się Sępowi sposobem uniknięcia „przepaści", uwolnienia się od sprzeczności „ja" własnego i osiągnięcia dyscypliny, bez której groził chaos duchowy. *Rytmy* nie były oczywiście wykładem jezuickiej metody czy pobożności; czy jednak nie przeglądają się w nich *Ćwiczenia duchowe?* Trudno jednoznacznie odpowiedzieć. Droga, którą postępował Sęp, powtarzała mniej więcej etapy ignacjańskich rozumowań:

(1) Niestałe dobra! O, stokroć szczęśliwy,
Który tych cieniów wczas zna kształt prawdziwy!
(*Sonet* I)

(2) Proch podnóżka twojego, czemu wolność mamy
Twych ustaw ustępować, w których żywot znamy,
. . . .
A ukróć wolność chceniu, której nie zna użyć:
Wolim w świętej ojczyźnie tobie wiecznie służyć.
(*Pieśń* II)

(3) Ty mię wieź, ty styruj sam: tak skończę bieg w cale.
(*Pieśń* IX)

Będę wojował i wygram statecznie!
(*Sonet* IV)

Rozeznanie kondycji ludzkiej (1) prowadzi do rezygnacji z „chcenia" własnego (2) i zmienia człowieka w narzędzie bitwy duchowej (3). Jak łatwo spostrzec, ostateczny wniosek jest dwoisty: święty, całkowicie bierny i zarazem nieustannie czynny, umiera dla siebie i dla świata, aby się bez reszty oddać Bogu w świecie, w działaniu. Dwoistość, właściwa doktrynie (czy mistyce) służby: obojętny sobie samemu, chrześcijański rycerz, *caballero,* jak mówiono o świętym Ignacym, czy *athleta Christi,* nie przestaje troskać się, działać i poświęcać, ale w imieniu Boga i boską, nie własną, mocą. W *Rytmach* można więc odnaleźć to osobliwe pomieszanie

[36] A. Guillermou, *St-Ignace de Loyola*, op. cit., s. 154—155.

ascetyzmu i aktywizmu, które stanowiło o oryginalności Ignacego de Loyola i zadecydowało zapewne o powodzeniu Towarzystwa. Jeśli nie wpływ to był, to przynajmniej uderzająca zbieżność: osobiście przypuszczam, że Sęp znalazł się w kręgu oddziaływania jezuitów (na co przytaczam gdzie indziej biograficzne dowody), nie podjął jednak systematycznej medytacji i kształcenia wewnętrznego w ignacjańskim duchu. Brak bowiem w jego wierszach tak charakterystycznego składnika pobożności jezuickiej, jak ćwiczeń wyobraźni, unaoczniania sobie, niczym w psychodramie, życia Chrystusa, wydarzeń ewangelicznych, podstawowych wreszcie tematów religijnych, jak na przykład wielkiej wojny z szatanem: ta tendencja do uzmysławiania czy odgrywania wewnętrznego prawd wiary i postanowień moralnych zaznaczyła się później silnie w sztuce, której patronowało Towarzystwo. Ale też „duchowość jezuitów polskich na przełomie XVI i XVII wieku, mimo że pozostawili po sobie wiele pism, jest nam zupełnie nieznana" i nie wykluczone, że ewentualni rozmówcy czy przyjaciele Sępa nie wdrażali się do życia wewnętrznego zgodnie z rygorystycznym i zmetodyzowanym bardzo systemem założyciela zakonu, zadowalając się rozważaniem Pisma św. i Ojców Kościoła [37]. Schematy medytacji religijnej (także ignacjańskiej) można odcyfrować w zachodniej poezji początku XVII wieku [38]. Czy w polskiej również, odpowiedzieć obecnie niesposób. Jakkolwiek by było, wolno chyba przypuszczać, że w latach osiemdziesiątych mentalność i uczuciowość jezuicka była jeszcze za słabo ugruntowana, aby mogła poezji lirycznej bezpośrednio narzucić schematy ignacjańskiej medytacji.

Trafiają się mimo wszystko w *Rytmach* zwroty i ujęcia, zbliżone do formuł Ignacego de Loyola. Tak więc miał on zwyczaj poprzedzać istotne momenty medytacji zdaniem: „należy prosić Boga o to, czego chcę", co oczywiście znaczyło: „należy prosić Boga o to, co postanowiłem zgodnie z jego naukami". Formuła charakterystyczna, bo wyrażająca zasadę, że trzeba „pracować tak, jak gdyby wszystko zależało tylko od nas, a równocześnie być przekonanym, że Bóg sam wszystkiego dokona, a nie my [39]. Jej echem był — może? — dwuwiersz Sępa:

> O święty Panie, daj, niech i my mamy
> To, co mieć każesz, i tobie oddamy!
> (*Sonet* II)

[37] K. Górski, *Od religijności do mistyki* (...), op. cit., s. 123.
[38] Por. L. L. Martz, *The poetry of meditation*, New Haven and London 1955.
[39] K. Górski, *Od religijności do mistyki* (...), op. cit., s. 122.

Zastanawia także *Pieśń* VIII, gdzie Szarzyński nie zaleca ani umiaru w korzystaniu z bogactw, ani nawet celowego samoumartwienia: doradza absolutną obojętność:

Nie pożądam znacznym być we szczęście oboje,
Lecz znam prawie szczęśliwym, kto pociechy swoje
W tobie samym ma, Panie, prożen inszych rzeczy,

— co niewątpliwie przypomina wstępną deklarację *Ćwiczeń duchowych:* „Jest konieczne, abyśmy uczynili się obojętni na wszystkie rzeczy stworzone, we wszystkim, co pozostawione naszej wolnej woli i bynajmniej jej nie wzbronione, tak abyśmy nie pożądali, własną naszą władzą, ani zdrowia (ani choroby, ani bogactwa, ani ubóstwa, ani honorów ani hańby, ani długiego ani krótkiego życia, i tak dalej co do reszty; ale abyśmy pragnęli tylko i wybierali to, co prowadzi nas lepiej ku celowi, dla jakiego zostaliśmy stworzeni" [40]. I Sęp także, widząc, w jakiej niezgodzie pozostaje fortuna z porządkiem moralnym, wybiera unicestwienie wszelkich ziemskich wartości: nie chce nawet wyróżnienia w cierpieniu czy ubóstwie, nie chce odznaczać się nawet nieszczęściem...

Jan Błoński

[40] Ignacy de Loyola, *Cwiczenia duchowne.* Tydzień pierwszy. Zasada i fundament. Według: *Exercices spirituels* (...), op. cit.

JANUSZ ST. PASIERB

MIKOŁAJ SĘP SZARZYŃSKI

Każdy z piszących o nim zaczyna od stwierdzenia, że wiemy o nim niewiele. To prawda, zwłaszcza w odniesieniu do faktów biograficznych. Cóż wiemy o Mikołaju Sępie Szarzyńskim? Urodził się zapewne około roku 1550 na Rusi Czerwonej; jego pobyt w uniwersyteckiej Wittemberdze poświadcza zapiska z roku 1565. Był w Lipsku — przebywał może w Włoszech. W 1567 wrócił do Polski i jego zewnętrzna biografia nabiera sarmackich rumieńców: poeta bierze udział w procesach prowadzonych przez ojca. Umarł mając około 30 lat w roku 1581.

O swoim życiu pisał tyle, co nic. Wszystkie jego wiersze, a jest ich niewiele, są „dziennikiem duszy"; jego bohaterami są dwie pary tematów: Bóg i człowiek, życie i śmierć.

A więc poeta bez biografii. Poeta przygody wewnętrznej. Poeta osobisty. Chyba najbardziej osobisty z poetów polskich swojej epoki. Zaryzykowałbym twierdzenie: pierwszy o s o b i s t y poeta polski. Jego szept nie przytłumiony oddaleniem drży w naszych uszach jak zwierzenie udręczonego przyjaciela. Szarzyński nie bardzo nadaje się do panteonów narodowych, do jubileuszów i milleniów; pozostanie on na zawsze jakoś trochę obcy i rażący w antologiach poetyckich swej epoki, ale kilka jego wierszy zapamiętuje się na całe życie. Będą one wracały o każdym zmierzchu — dnia czy życia — kiedy rośnie gorzka świadomość „nietrwałej miłości rzeczy świata tego..."

I nie miłować ciężko i miłować
Nędzna pociecha...

Zwrócono uwagę, że większość tych strof Sępa, które nas tak wzruszają, stanowią *loci communes*: że są one cytatami bądź z poetów antycznych, bądź współczesnych. Ta nieoryginalność jest zresztą charakterystyczna dla „międzynarodowego stylu" XVI wieku, inspirowanego przede wszystkim antycznym dziedzictwem, niedaw-

no przecież i z taką emfazą podjętym przez Odrodzenie. Sępowe *Epitafium Rzymowi* zaczynające się od słów

> Ty, co Rzym wpośród Rzyma chcąc baczyć, pielgrzymie,
> A wżdy baczyć nie możesz w samym Rzyma Rzymie...

jest, jak wiadomo, tłumaczeniem z włoskiego poety Witalisa. Sęp jednak nie był jedynym tłumaczem tego epigramatu. Joachim du Bellay uczynił to samo, jak zauważyła Jadwiga Sokołowska [1], w roku 1558 w swym trzecim sonecie *Les antiquités de Rome*:

> Nouveau venu, qui cherches Rome en Rome,
> Et rien de Rome en Rome n'aperçois...

W jednej z antologii poezji hiszpańskiej znalazłem ten sam wiersz — tym razem w przekładzie — i przeróbce — Francisco de Quevedo y Villegas, poety, nowelisty, satyryka i moralisty, który żył w latach 1580—1645. Jego przekład, późniejszy od przekładu du Bellaya i Sępa nosi tytuł *A Roma sepultada en sus ruinas*:

> Buscas en Roma a Roma oh perehrino!
> y en Roma misma a Roma no la hallas...

Inspiracje więc, motywy i tematy, którymi żyła poezja Sępa i jego współczesnych, są własnością w wielkim stopniu wspólną. Skąd więc, przy tej nieoryginalności, ten dziwny autentyzm Sępa, ta siła wzruszenia?

Dzieje literatury znają takie przykłady: podobnie — przypomniał niedawno prof. Łoś — miała się rzecz ze św. Augustynem, a jednak „każde słowo Augustyna urzeka. Słownictwo jego nie jest niezwykłe ani nowe, ani oryginalne. Tysiące ludzi przed nim i po nim używało tych samych słów i zdań. W ich ustach i pod ich piórem przebrzmiały one natychmiast bez echa. Słowa Augustyna natomiast dźwięczą i dzwonią nadal, bo Augustyn przelał w nie żar swego uczucia i uczciwość swej wiary. A takie słowa nie giną. Raz wyrzeczone poczynają żyć życiem własnym, trwają po doczesnej śmierci tego, co je wypowiedział, idą w późne pokolenia, wprawiają w drganie serca i budzą coraz to nowe oddźwięki".[2]

Na czym polega ten „urok" w odniesieniu do Sępa Szarzyńskiego? Czy tylko na tym, że po raz pierwszy w języku polskim, do

---

1 We wstępie (s. 23) opracowanego przez siebie wydania *Rytmów albo wierszy polskich*, Warszawa 1957.

2 We wstępie (s. 8) tłum. przez siebie książki H. Marrou, *Augustyn*. Warszawa 1966.

niedawna jeszcze tak chropawym i nieporadnym, zostały wypowiedziane tak osobiste, tak intymne zwierzenia?

Czy może dlatego, że te zwierzenia brzmią dla nas zatrważająco współcześnie, że w tych zdaniach o rozdarciu człowieka, o dramacie jego miłości, o tragedii jego samotności, odnajdujemy wizerunek własnej duszy?

Czy może dlatego, że wszystko to powiedziane zostało tak szczerze, tak przejmująco, i czujemy, że za tą poezją stało prawdziwe życie, ta właśnie nieznana, ledwie przeczuwana i pewnie tragiczna biografia młodo zmarłego Poety?

POST COCHANOVIUM PRIMUS

Pierwszy po Kochanowskim — w jakim sensie? Chronologicznym? Wedle skali talentu? Przy całej nieporównywalności jednego twórcy z drugim, w przypadku Sępa odrębność dotyczy także tego, że pierwszy dokonał artystycznej eksploracji nieznanych stron psychiki polskiej — trzeba to słowo wziąć z całym bagażem umowności, w sensie zbliżonym do „zbiorowej podświadomości" Junga. Witalizm, praktyczność i rubaszność polska wypowiedziały się w Reju, ekstrawertyczny liryzm zakochany w świecie i upojony światem — w Kochanowskim, w Sępie zaś doszła do głosu po raz pierwszy refleksja i intrawertyzm posunięty do samoudręki.

Sęp jest pierwszym Hamletem literatury polskiej. Uważając miłość za istotną treść ludzkiego bytu —

miłość jest własny bieg bycia naszego

— nadając jej najwyższą ontyczną wartość — widzi w niej przyczynę rozdarcia:

I nie miłować ciężko i miłować
Nędzna pociecha, gdy żądzą zwiedzione
Myśli cukrują nazbyt rzeczy one,
Które i mienić, i muszą się psować.

Komu tak będzie dostatkiem smakować
Złoto, sceptr, sława, rozkosz i stworzone
Piękne oblicze, by tym nasycone
I mógł mieć serce, i trwóg się warować?

Jego dylemat — „I nie miłować ciężko i miłować" — brzmi nawet tragiczniej od „być albo nie być" duńskiego królewicza. Polski poeta wie, że cokolwiek wybierze, wybierze cierpienie.

Treny Kochanowskiego są pomnikiem wielkiego bólu. Takiego płaczu nie znała przed Kochanowskim nasza literatura. *Treny* dały jej pierwszy wizerunek człowieka cierpiącego, człowieka zmagającego się z ogromnym bólem duszy. W Sępie Szarzyńskim wkroczył do literatury polskiej pierwszy człowiek już nie borykający się z bólem, ale z ciężarem własnej duszy, którą wszystko zawodzi, „której wszystko mało".

Sęp jest pierwszym poetą polskim mającym „problematyczny" stosunek do świata, jest pierwszym — mówiąc słowami Gustava René Hocke [3] „człowiekiem problematycznym" polskiej literatury.

Sęp jest też pierwszym polskim poetą zbuntowanym przeciwko widzialnemu światu, oskarżającym świat i — w pewnym sensie — uciekającym przed nim i bojącym się jego zaborczości. To wszystko winno obudzić silne i uzasadnione podejrzenia, że nie był on artystą renesansowym.

POETA MANIERYSTYCZNY

„Jałowa wydaje mi się dyskusja na temat przynależności Sępa Szarzyńskiego do Renesansu czy Baroku. Tak ścisłe rozgraniczenia nie istnieją. Bliższy jest Szarzyński sonetom Michała Anioła niż Ronsarda, ale cóż z tego wynika. Jeśli już koniecznie trzeba go dokądś zaliczyć, to proponowałbym nazwę następującą: poeta pogranicza, oczywiście pogranicza dwóch epok. Czy nie najwięksi poeci wyrastali z takich właśnie pogranicznych terenów czasu?" — pisze w swym świetnym eseju poświęconym Sępowi Jastrun.[4] Ostatnio zdecydowanie odrzuca się twierdzenie typu reprezentowanego np. przez K. Weintrauba [5], że styl Szarzyńskiego jest niewątpliwie barokowy. Poetę cofa się i umieszcza w „aurze schyłkowej poezji Renesansu spod znaku kontrreformacji".[6] Aż dziw bierze (choć gdy się uwzględni poglądy ongiś oficjalne, rzecz przestaje być tak bardzo dziwna), że nikomu nie przyszło na myśl wymienić nazwę epoki (której istnienie czy też byt suwerenny znowu został ostatnimi laty,

3 G. R. Hocke, *Die Welt als Labyrinth. Manier und Manie in der europäischen Kunst*. Hamburg 1957; tenże, *Manierismus in der Literatur*. Hamburg 1959. Jak wiadomo, wychodząc z rozważań nad zagadnieniami sztuki współczesnej, Hocke spopularyzował idee E. R. Curtiusa zawarte w książce *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern 1948.

4 M. Jastrun, *Mikołaj Sęp Szarzyński: Poezja i rzeczywistość, Eseje i szkice*. Warszawa 1965, s. 260 n.

5 W. Weintraub, *Some Remarks on Style of Mikolaj Sęp Szarzyński: Festschrift für Max Vasmer*. Wiesbaden 1956.

6 Sokołowska, dz. cyt. s. 11.

tym razem przez historyków sztuki, zakwestionowany) Sępowi współczesnej: manieryzmu, pojętego oczywiście nie jako „styl" a jako prąd artystyczny XVI wieku.

Poezja Sępa to już na pewno nie renesans; zanadto nawiedzona jest lękiem, wątpliwościami, pesymizmem. Klasyczna klarowność została w niej zbyt zmącona i wzburzona. Lęk, który czaił się w epoce Odrodzenia, tu już nie występuje *facie larvata* i jawnie odkrywa swoją udręczoną twarz.

Spiritualismo anaturalistico manieryzmu panuje w całej pełni w tej poezji, do której można by odnieść z pełną słusznością obserwacje Dvořaka odnoszące się do manierystycznej liryki, będącej „eine neue, von inneren Glut der Empfindung erfüllte Lyrik und auf Selbst—beobachtung aufgebaute Selbstbiographie" [7] — liryki introspektywnej, autobiografii duszy.

W poezji Sępa panuje klimat manieryzmu przede wszystkim dzięki nieobecności przyrody, która przestała być ważna dla ludzi tej epoki intensywnie szukających Boga, już nie w naturze, a we własnej duszy, pełnych przy tym — jak powiedział Panofsky — równocześnie triumfu i nędzy, smutku i wspaniałości.[8]

Jest w rytmie poezji Szarzyńskiego nerwowość i manierystyczne przyspieszenie, które wnikliwie zaobserwował Jastrun [9], porównując sonet I

> Ehej, jak gwałtem obrotne obłoki...

z horacjańskim pierwowzorem

> Eheu fugaces, Posthume, Posthume, labuntur anni...

Ten „zgrzyt rozdzierającego wyznania" wyraża się nie tylko różnicą kadencji; same słowa są inne, „gwałtem obrotne", zwijające się dramatycznie jak kolumny w rękach manierystycznych architektów i rzeźbiarzy, jak ciała i draperie malowane przez malarzy tej epoki.

W *Pieśni* III pojawia się charakterystycznie manierystyczne *Entfremdung:* obcość elementów, połączonych ze sobą nienaturalnie, kunsztownie, dziwnie:

> Ogniem wiatr przekrył, dzierżą ziemię wody,
> Różnym naturom kazał użyć zgody...

---

[7] M. Dvořak, *Geschichte der italienischen Kunst*. München 1928, t. 2, s. 196.

[8] E. Panofsky, *Idea, ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der ältern Kunsttheorie* — cyt. za E. Raimondi, *Per la nazione di manierismo letterario (Il problema del manierismo nelle letterature europee) = Manierismo, barocco, roco: concetti e termini. Convegno internazionale — Roma, 21—24 Aprile 1960*, Academia Nazionale del Lincei. Roma 1962, s. 58, przyp. 5.

[9] Jastrun, dz. cyt. s. 255.

To jest nie tylko wizerunek stwarzającego Boga, ale i stworzonego na Jego obraz człowieka, w tym przypadku: manierystycznego artysty. Sęp nie jest jeszcze barokowy — zarówno w zakresie formy, jak i duchowości. Jeśli idzie o tę ostatnią, zabrakło mu radości, sensualistycznego ciepła, pogody płynącej z pojednania. W jego poezji wszystko miało pozostać roztarte, antynomiczne, niepogodzone, jak światło i cień.

SOL Y SOMBRA

Hiszpańskość Sępa... to nie tylko kwestia wpływu Henryka z Granady, którego miał poznać we włoskich przekładach. Hiszpania była, jak wiemy, mocarstwem duchowym, nadającym ton ówczesnej Europie; także duchowość polska znalazła się pod jej wpływem. Mistyka hiszpańska, której naturalny niejako pesymizm w stosunku do natury ludzkiej rozwinął się pod silnym i wyraźnym wpływem średniowiecznej mistyki niderlandzkiej, posiadała dwa oblicza: mistyka ignacjańska, jezuicka, była bardziej woluntarystyczna; karmelitańska, stojąca pod wpływem św. Teresy z Avili i św. Jana od Krzyża miała kształt bardziej intelektualny. [10]

Dominikanin Ludwik z Granady odegrał w tej strefie wpływów rolę wybitną, jako popularyzator metody medytacji i modlitwy stworzonej przez św. Ignacego. Jego *Guia de pecadores* wydana w 1555 należała do najulubieńszych dzieł religijnych epoki: „C'est là qu'en peu de temps on apprend à bien vivre" — powiedział o niej Molier w 1 scenie *Sganarelle'a* [11]

Książkę o modlitwie a może i inne dzieła tego znakomitego humanisty, mistyka i kaznodziei miał za namową swego spowiednika tłumaczyć na polski Szarzyński: „... barzom się tej pracy po nieboszczyku p. Mikołaju Sępie sławnej pamięci prawym szlachcicu napierał" pisał Antoni z Przemyśla. [12]

Sęp jest jednak hiszpański nie tylko w zakresie literackiej czy duchowej wpływologii. Sęp jest w stosunku do wielkich Hiszpanów kongenialny. *Sonety* i *Pieśni* przypominają obrazy Zurbarana: wielkie białe postacie na tle nocy. U Kochanowskiego jest dużo świata przyrody, jej widoków i głosów — u Sępa na miejscu przyrody jest kosmos: makrokosmos gwiazd wdanych „w rządne błądzenie", i mikrokosmos „bytu podniebnego" człowieka. Na tle ciemności rysują się wielkie ludzkie problemy religijne i moralne.

---

10 K. Górski, *Od religijności do mistyki. Zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce*. Cz. I 966—1795 = Rozprawy Wydz. Hist.-Filolog. Tow. Nauk KUL., Lublin 1962, s. 68.

11 M. H. Lavocat, *Louis de Grenade* s. V.: *Dictionnaire de théologie catholique* t. IX, s. 955.

12 Sokołowska, dz. cyt. s. 14.

W Hiszpanii nigdy świat rzeczy nie liczył się za bardzo — zarówno dla Cervantesa, jak dla Picassa i Daliego. Przyroda nie ma wielkich szans w tym pejzażu masakrowanym przez słońce. Cieniste i pełne kwiatów ogródki w *patiach* Granady i Sewilli ewokują Arabię szczęśliwą, ale są nieprawdziwe: w Hiszpanii prawdziwy jest tylko spalony, płowy krajobraz, modelowany cieniami rzucanymi przez skały i zakurzone oliwki.

Hiszpania jest rozpisana na światło i cień — *sol y sombra*, jak arena, na której święci się jej najcudowniejsze opętanie: *corrida*. W poezji Sępa, głuchej i ślepej na urodę widzialnego świata, to, co widzialne, pozbawione jest barwy, jest tylko czernią lub bielą, ciemnością lub światłem. Ma to sens nie tylko artystyczny, lecz także ideowy, teologiczny. Cień dla Sępa jest związany z grzechem:

A ja, co dalej, lepiej cień głęboki
błędów mych widzę ...
(*Sonet* I)

albo:

... na nas grzech straszliwy
prowadzi smutnej nocy ciężkie cienie!
(*Sonet* III)

Cień jest domeną nie tylko grzechu, ale wprost szatana: on to jest „srogi ciemności Hetman" (*Sonet* III),
Światło natomiast stanowi synonim cnoty i Boga —

W sobie chwalebnej, świętej, niezmierzonej
Światłości, światła skąd jasność każdego ...
(*Sonet* VI)

Cieniem tego światła jest „blask słoneczny" — powiada Sęp w Pieśni I *O Bożej opatrzności na świecie*, która to pieśń cała zbudowana jest ze smug światła i cienia:

O wszechmogący Boże, światłości szczęśliwa,
Serca nasze osiadła rdza grzechów płaczliwa,
Skąd, chociej nas oświecasz, żywiemy jak w nocy,
A jadu tego pozbyć — nie naszej czyn mocy.

Ty nas oczyść, prosiemy; miłosierdzia twego
Niech promień, bijąc w serce, odnosi od niego
Ku tobie jasny obraz chwały i miłości,
O Panie, nasza chwało, nasza szczęśliwości!

POETA RELIGIJNY

Już Dvořak widział w manieryzmie wyraz postawy bardziej wolnej i osobistej, nowe wyważenie stosunku między materią a duchem, światem zewnętrznym i wyobraźnią, co wypowiedziało się w triumfie subiektywizmu chrześcijańskiego nad pogańskim obiektywizmem. Wyrazem tego był „subiektywistyczny indywidualizm" późnego Michała Anioła i Tintoretta, znajdujący swe apogeum w twórczości El Greca.

Religijność Sępa, jak prawie wszystkich pisarzy manierystycznych, posiada rys szczególny, może u Sępa tym wyraźniejszy, że poparty biografią artysty.

„Rozdwojony w sobie" poeta miał przejść wielki religijny przełom. Jak wiemy, dane mu było przeżyć zmianę wyznania: z protestanta stał się katolikiem. Nie znamy motywów tej konwersji. Trudno uwierzyć, że było to opowiedzenie się po stronie silniejszego, po stronie zwycięskiej kontrreformacji. Ani śladu w poezji Sępa chęci przypodobania się Kościołowi, zarażenia jego potrydenckim triumfalizmem. Musiała to być jakaś bardzo głęboka „przygoda wewnętrzna", ale jaka? Choroba, nieszczęście? — podpowiada Jastrun i dodaje: „Jest coś z pasji konwertyty w jego namiętnym oskarżeniu ziemskich bogactw, w tym odrzuceniu ziemskiego szczęścia". [13] Oskarżenie ziemskich bogactw, w których posiadaniu upatrywał Kalwin rękojmę predestynacji do zbawienia można by tłumaczyć żarliwością neofity. Sam temat porusza zresztą św. Ignacy Loyola w rozmyślaniu o trzech rodzajach ludzi. Ale żeby Sęp miał być poetą kontrreformacji... Opinia Jerzego Ziomka, wygłoszona na warszawskim zjeździe poświęconym Odrodzeniu w roku 1953 jest bardzo charakterystyczna i ubolewam, że mogę ją przytoczyć tylko w streszczeniu Jadwigi Sokołowskiej: „Sprawność renesansowego wierszowania i humanistyczny polor posłużył Sępowi... wybitnemu przedstawicielowi kontrreformacji do przekazania zwierzeń bigota i konwertyty". [14]

Aura religijnych wierszy (tj. całej właściwie poezji) Sępa Szarzyńskiego nie jest kontrreformacyjna, akcentów polemicznych nie ma tu zupełnie — z trudem doszukać się można jednego „zboru zdradnego" czy takiej strofy jak w Pieśni VII, „Stefanowi Batoremu, królowi polskiemu".

... on w pierwszej ojczyźnie,
gdy noc błąd wziął bezbożny, sam sie oparł, iż nie
Zgasła powszechna wiara.

13 Jastrun, dz. cyt., s. 261.
14 Sokołowska, dz. cyt., s. 9.

Sęp nie zwalcza reformacji, co więcej: sam jest bardzo protestancki w swoim pesymizmie, w widzeniu nędzy człowieka. To przecież nie katolicyzm, a reformacja ukazała człowiekowi jego wizerunek własny, jako istoty nieuleczalnie grzesznej, słabej, to ona — przeciwko renesansowemu Rzymowi papieży — wywołała ducha surowej średniowiecznej pobożności.

Wizerunku człowieka w *Sonecie* II —

Z wstydem poczęty człowiek, urodzony
Z boleścią, krótko tu na świecie żywie,
I to odmiennie, nędznie, bojaźliwie;
Ginie od słońca jak cień opuszczony.

nie skreśliłby żaden humanista — jakże daleko stąd do dumnego i optymistycznego konterfektu stworzonego przez Marsiliusa Ficino, jest to bowiem obraz jaki stworzyli Luter i Kalwin.

I jeżeli Sęp — po tej strofie — dodaje zaraz

I od takiego (Boże nieskończony,
W sobie chwalebnie i w sobie szczęśliwie
Sam przez się żyjąc) żądasz jakmiarz chciwie
Być miłowany ...

to jest porządek zbawienia, jaki ukazuje np. współczesna protestancka teologia kryzysu Karla Bartha, który dopiero człowiekowi po przeżyciu swej nędzy i przejściu przez ostry kryzys egzystencjalny, dopiero istocie rzucającej się w ciemną przepaść rysuje kształt nadziei, że w tej ciemności i pustce można napotkać dłonie Boga ...

Sęp jest nam bliski właśnie dlatego, że jego katolicyzm jest katolicyzmem pogłębionym przez — jakże wówczas rzadki — wymiar ekumeniczny, że jest to katolicyzm syntezy, katolicyzm typu pascalowskiego, bo przecież Pascal dopiero, słynnym zdaniem o wielkości i nędzy człowieka, pogodził oba wizerunki człowieka stworzone na początku czasów nowożytnych: dumny i porywający — humanistów z wstrząsającym i rozpaczliwym — reformatorów.

„Skoncentrowanie uwagi na przeżyciach osobistych, i to głównie związanych z religią, miało ważkie konsekwencje ujemne. Znikał zbyt często sprzed oczu poety świat otaczający, przesłonięty przez religijną problematykę, zepchnięty na plan dalszy" — to zdanie Jadwigi Sokołowskiej,[15] wymienionej już autorki bardzo zresztą dobrego wstępu do nowego wydania *Rytmów albo wierszy pol-*

15 tamże, s. 19.

skich Sępa, mogłoby wzbudzić zdziwienie człowieka nieświadomego rzeczy, których mógłby zapytywać samego siebie, czy już na literaturze XVI wieku ciążył obowiązek opisywania i głoszenia pochwały „świata otaczającego", przy równoczesnym zakazie zajmowania się „przeżyciami osobistymi?"

Wielkość Sępa polega właśnie na tym, że jego twórczość jest — jak słusznie napisał Jastrun — wyznaniem, wyznaniem bardzo osobistym, jakiego przed nim nie uczynił żaden poeta piszący w naszym języku.

Powściągliwość, męska wstydliwość tego wyznania (również zauważona przez Jastruna) czynią nam poezję Szarzyńskiego jeszcze bliższą. Bo w ostatecznym sensie tym, co tę poezję ocaliło od zapomnienia, nie są podręczniki historii literatury.

POETA EGZYSTENCJALNY

Zdaniem Curtiusa i Hockego tak klasycyzm jak manieryzm są w swym najgłębszym sensie cięciami w byt: dla klasycyzmu tajemnica bytu objawia się przez naturę „rozumową", „sublimowaną" — dla manieryzmu jest ona „emblematyczna", „zdeformowana". Klasycyzm stara się przedstawić Boga w Jego esencji, manieryzm — w egzystencji.

Bliskość poezji Sępa Szarzyńskiego odczuwamy przede wszystkim dzięki temu, że jest to poezja egzystencjalna, zajmująca się wielkimi zagadnieniami losu ludzkiego. Autor *Rytmów albo wierszy polskich* jest poetą sytuacji granicznych, pasującym się ze wszystkimi ludzkimi uwarunkowaniami, zagrożeniami, ze śmiercią.

Z wstydem poczęty człowiek, urodzony
Z boleścią, krótko tu na świecie żywie,
I to odmiennie, nędznie, bojaźliwie;
Ginie, od słońca, jak cień opuszczony

(*Sonet* II)

Tę samą liryczną częstotliwość, ten sam timbre głosu, tę samą chronologię — po „renesansowych" upojeniach — odnajdujemy w wierszach naszych współczesnych — jak wygląda to w *Strachach* Wiktora Woroszylskiego?

Człowiek jest panem wszelkiego stworzenia,
rzeczy, żywiołu, nieskończoności.
Boi się gestu, grymasu, spojrzenia,
boi się własnej wzgardzonej inności.

Każde szczęście, każda radość jest dla Sępa — jak dla Camusa w zakończeniu *Dżumy* — zagrożone:

Komu tak będzie dostatkiem smakować
Złoto, sceptr, sława, rozkosz i stworzone
Piękne oblicze, by tym nasycone
I mógł mieć serce, i trwóg się warować?
(*Sonet* V)

Człowiek Sępa to „trzcina najsłabsza", istota bezbronna i rozdarta,

Cóż będę czynił w tak straszliwym boju,
Wątły, niebaczny, rozdwojony w sobie...
(*Sonet* III)

istota, której ocalenie może przyjść tylko z zewnątrz, od Boga i to go różni od współczesnych egzystencjalizmów ateistycznych.

Cały szereg obrazów Sępa należy do rzędu jakichś egzystencjalnych archetypów — zakończenie *Napisu na statuę albo na obraz śmierci*

Prawda, że nie wiecie
Jeśli nie przymierza
To sroga sąpierza
Któremu do szyje.
Strzeż się: oto bije

czy nie przypomina straszliwego finału *Procesu* Kafki: z podawaniem sobie noża nad głową skazańca?

„Wątły, niebaczny, rozdwojony w sobie" poeta wybiera jednak w obliczu wszelkich zagrożeń walkę, nie kapitulację, choćby za jej cenę można by zdobyć upragniony spokój

Pokój szczęśliwość, ale bojowanie
byt nasz podniebny ...

napisał w *Sonecie* IV — „o wojnie naszej, którą wiedziemy z szatanem, światem i ciałem" i ta odwaga człowieka słabego i rozdartego posiada przejmujący rys podobieństwa do bohaterów — nie tylko powieściowych — naszej epoki, do tych wszystkich, o których powiedział Roger Vailland w zakończeniu swojej *Dziwnej zabawy*, że należą do rasy, która mówi „nie". Mogliby oni zapytywać grożącą im przemoc słowami Sępa:

Czemu się chlubisz, Tyrannie,
Z twoich praktyk złością możnych?

*

Tomasz Mann ostrzegał kiedyś — w jednym ze swoich listów — przed publicystyczną manierą porównywania rzeczy dawnych z nowymi, przed natręctwem narzucających się analogii. Ale błędu tego konsekwentnie ani on sam, ani prawie nikt nie mógł się ustrzec, bo też i ustrzec się niesposób — w niektórych przynajmniej przypadkach takich mianowicie, kiedy do czynienia nie ma się z zimnym „pomnikiem kultury", ale z świadectwem wypowiedzianym żywym głosem lekko tylko przyćmionym przez oddalenie. A tak przecież ma się rzecz z poezją Sępa Szarzyńskiego.

Sęp jest poetą, który zasadniczą dla każdego twórcy walkę z czasem wygrał także dzięki temu, że przerzucił ją i przekazał w spadku nam, odległym o pokolenia czytelnikom. Udaje się to tylko artystom największym. Ich „siła fatalna" nie przestaje wciągać najbardziej nawet „spóźnionych wnuków" w ich konflikty, lęki, cierpienia i radości. To, co zostawili w swoich dziełach, nie przestaje brzmieć dla każdego odbiorcy jak aktualna historia jego czasu, jak mniej lub więcej wierny portret, jak dzieje własnej duszy. W tym utożsamieniu dochodzi nieraz do przejęcia na siebie pozostawionej w spadku walki z czasem, wzruszającej i niepotrzebnej. Wzruszającej, bo prowadzi ją ktoś sam skazany na przeminięcie bez echa i śladu, niepotrzebnej, bo wielkie dzieła ocalone są przecież od zapomnienia. Niepotrzebnej ... ale może właśnie dzięki niej sztuka żyje, a nie t r w a tylko, bo co innego jest nieśmiertelność, a co innego życie jej dzieł, zawsze zależne od czyichś zachwyconych oczu, od żywszego bicia czyjegoś serca.

Janusz St. Pasierb

ZENON SZPOTAŃSKI

METAMORFOZY MIESZCZANINA

Gdy zastanowimy się jak wypowiadane bywają słowa robotnik, chłop, szlachcic, mieszczanin — zauważymy, że słowo mieszczanin różni się od pozostałych swoim ładunkiem emocjonalnym. Nie łączy się ono nigdy z akcentem dumy, chociaż łączy się z nim nieraz słowo rzemieślnik, ale ten, gdy jest dobry w swoim fachu, zajmuje stanowisko pośrednie między robotnikiem a artystą — tymczasem prawdziwy mieszczanin nie jest ani jednym ani drugim. Nikt się nie chełpi, że jest mieszczaninem, a już broń Boże drobnomieszczaninem, choć nikomu nie przynosi ujmy, że jest małorolnym chłopem, czy, tam gdzie zaścianek jest jeszcze jako tako żywy, zaściankowym szlachcicem. Duma stanowa jak i narodowa pochodzi zawsze albo ze związku z tradycją, albo z wiary w swoją misję — innymi słowy albo z przeszłości albo z przyszłości.

Ani tradycja, ani wiara w misję nie mogą się ostać bez ideału. Mieszczaństwo nie ma swojego ideału i to punkt węzłowy jego tragedii, o ile katastrofy, jakie spadają na ludzi bez ideału, można nazwać tragedią.

Każdy ideał przyjęty za własny czyni człowieka czymś więcej niż to wynika z funkcji wypełnianej przezeń w społeczeństwie. Dlatego to nieraz wyraz mieszczanin używany bywa na oznaczenie gatunku ludzkiego, który jest tak bez reszty wrośnięty w swoją funkcję ekonomiczną, że nie posiada własnej osobowości.

Mieszczanin nie jest osadzony w przeszłości, a raczej nie jest osadzony w niej świadomie. Sąd ten wyda się dziwny, gdyż zapomina się niekiedy, że to co nazywamy mieszczaństwem jest czymś zupełnie innym, niż te zamknięte światy, zazdrosne o swoje swobody, jakimi były miasta średniowiecza. Tylko pod jednym względem dziedziczy ono po nich — mieszczanin dawnego miasta nie czuł odpowiedzialności za całość państwa, bo żył życiem części, a na sprawy całości nie miał wpływu. Od całości tej żądał obrony i możności swobodnego zbytu swoich towarów, za to płacił jej pieniędzmi. W obronie jej stawał w najrzadszych wypadkach, z reguły wtedy

dopiero, gdy nieprzyjaciel stał już pod murami jego miasta. Stąd w późniejszych czasach wymyślił on koncepcję, którą tylko on wymyślić był w stanie: państwa jako „nocnego stróża" broniącego przed bandytą i najeźdźcą, a zupełnie obojętnego wobec sposobu, w jaki urządza sobie życie chronione przezeń społeczeństwo. Chociaż podłoże, z którego wyszła ta idea, już nie istnieje, z ducha jej pochodzi tak zwany funkcjonalizm, który „nocnego stróża" obciążył dodatkowo obowiązkami naczelnego inżyniera i żąda odeń, aby na obu tych posadach dobrze funkcjonował. Tylko, że gdy od stróża łatwo żądać neutralności wobec wszystkich spraw, w których gra rolę ludzki subiektywizm, to inżynier będzie musiał rozstrzygać między miłośnikiem ciszy a wielbicielem szarotki czy pomiędzy stylami w architekturze. Spory te, w których obiektywnego sądu nie ma, uczynią go subjektywnym i jak to się dzisiaj mówi ideowo zaangażowanym — zaprzeczy więc podstawowej idei, która go do życia powołała, i z konieczności będzie źle funkcjonował. Prawda ta jest prosta, a i przyczyny dla których nie znajduje ona dostępu do umysłów też są proste: miasto przestało być żywym organizmem, a mieszczanin stracił busolę, która mu wskazywała kierunek działania. Stał się obojętnym wobec tradycji miasta, w którym już nie żyje w ciągu pokoleń, a poczucia odpowiedzialności za los państwa i w związku z jego tradycją nie zdobył. Stał się istotą totalnie nieodpowiedzialną. Podobny los gotują Francuzom i Niemcom ideologowie europejskiej wspólnoty. Idee ich oznaczają powszechne zmieszczanienie.

Ale jest jeszcze jeden model kultury mieszczańskiej wywodzący się z Rewolucji Francuskiej, czy jeszcze może dawniejszych czasów, z tych urzędników którzy pomogli królom Francji w złamaniu przewagi feudałów — z ich mentalności choć nie z krwi, bo ta wsiąkła w szlachtę urzędniczą *noblesse de robe*. Typ bardziej jeszcze drapieżny, bo większe mający poczucie siły, ale nieskończenie szlachetniejszy od mieszczucha drepczącego naokoło swoich interesów i narzekającego na złą koniunkturę. Jemu zawdzięczała swoją wielkość Trzecia Republika. Wprawdzie i on za słaby miał związek z przeszłością i nie miał wizji przyszłości, ale zato w chwili największego zagrożenia umiał postawić na czele narodu człowieka zupełnie nie podobnego do siebie — Clemenceau i cała wielkość francuskiego mieszczanina wyraża się w tym wyborze.

Niemniej nigdzie mieszczaństwo nie było tak powszechnie znienawidzone jak właśnie we Francji, sama nawet nazwa burżuazji upowszechniła się jako pogardliwy epitet. Szlachcic nienawidził je za masakry Rewolucji, robotnik za wyzysk, artysta za pogardę jaką okazywało każdej sztuce, której nie mogło zrozumieć. Nie-

kiedy wszystkie te antypatie łączyły się w jednym człowieku. Tak w Clemenceau działały i atawistyczne instynkty szlachcica, i wspomnienia okropności, których był świadkiem gdy patrzył na tępienie paryskich komunardów, i wyrafinowanie artysty, którym ten pisarz i retor był w niewiele mniejszym stopniu niż był politykiem.

Filozofią, która zastępowała mieszczaństwu brak ideałów i bez których istnieć by ono nie mogło, był utylitaryzm. Tylko, że mieszczuch lubił zawsze stroić się w filozofie i style należące do innych światopoglądów. Był w tym zresztą szczery i filozofie te istotnie zajmowały miejsce w jego świadomości — tylko do podświadomości nie miały dostępu. Stąd wszystkie koncepcje, jakie przyjmował, okaleczał tak, aby nie stawały w sprzeczności z jego psychiczną dominantą. Obca mu była namiętność badania dziejów myśli ludzkiej i dociekanie różnic między rodzajami umysłów, za to lubował się w jałowej erudycji. Dlatego Nietzsche mówił o nim, że „kradnie wszystkie skarby mędrców i wykształceniem nazywa kradzież swą". Nie miał nic wspólnego z pielęgnowanym przez szlachtę mitem urodzenia, ale znęcał się nad matkami nieślubnych dzieci.

Lubił chwalić się swoim wstrętem do fanatyzmu i okrucieństwa, ale kiedy owładał nim strach, stawał się do nieprzytomności okrutny. Świadkowie wydarzeń, które rozegrały się w Paryżu w 1871 roku opowiadają o eleganckich paryżankach obrzucających obelgami prowadzonych przez wojsko, opisują jak te kobiety usiłują przerwać kordon straży, aby rzucić się na więźniów z parasolkami. Jeden z tych świadków, i to najmniej podejrzany o przychylność dla zwyciężonych, Gobineau, kończy swe opowiadanie — a pisze to do do młodej greckiej dziewczyny: „Ci ludzie wrócą do swoich domów i będą przez całe życie mówić, że europejczyk nie jest zdolny do okrucieństwa, gdyż nie ma instynktów człowieka Wschodu, bo przecież nie możesz zaprzeczyć temu, moja droga, że instynkty masz dzikie". Jest w tym jakiś tragizm, że ten, który te słowa wypowiedział, wynoszony był pod niebiosa, przez mieszczuchów znajdujących w jego pismach połechtanie swej miłości własnej, a zamykających oczy na wszystko, co w nich było równie wyraźne, ale coby im tę przyjemność popsuło. Jest to zwykły los tych, którzy głoszą prawdy niemiłe dla ludzi.

Oprócz cnót urojonych ma mieszczanin jedną prawdziwą, również pochodzącą z bojaźliwości, ale opłacającą się i jemu i społeczeństwu — cnotę oszczędności. Gdy Solon wyzwolił sprzedanych w niewolę za długi, to o uwolnieniu ziemi, która „z niewolnej stała się wolna", i o powrocie do kraju tych, którzy już mowy

attyckiej zapominali, pisał w wyrazach podobnych do opisów zniesienia pańszczyzny w XIX w. Pogarda, z jaką lichwę ścigali Rzymianie (Kato Starszy uważał ją za równoznaczną z zabijaniem ludzi), nie przeszkodziła lichwiarzom działać. W średniowieczu walczył z lichwą Kościół, ze skutkiem bardzo małym, w porównaniu do potęgi jaką posiadał. Walka ze zbrodnią jest zawsze beznadziejna, tam gdzie ofiary są wspólnikami przestępcy i gdzie jest olbrzymia ilość predestynowanych na to, aby tymi ofiarami stać się. Gdy ponadto trudno jest nieraz określić, gdzie przestępstwo naprawdę się zaczyna, a prawo pisane jest często nierealne w swoim doktrynerstwie. Mieszczaństwo poprowadziło walkę z drugiego frontu — nie tyle z lichwiarzem ile z lekkomyślnością jego ofiar, poprowadziło ją ze zrozumieniem konieczności życia, a bez żadnego doktrynerstwa i dlatego walkę tę wygrało.

Zwycięstwo to w Zachodniej Europie chyba już w pierwszej połowie XIX w. było ostateczne, tylko w krajach zacofanych walka trwała dłużej. W Polsce jeszcze Prus skarżył się w swoich *Kronikach*, że niejeden szlachcic widzi ratunek dla siebie w zaciąganiu nowych długów i wyraża nadzieję, że już wkrótce taki, który marzy tylko o pożyczkach, stanie się równym absurdem jak taki, który by marzył o przywróceniu pańszczyzny. Ale przynajmniej o lichwie niema tutaj mowy, w Hiszpanii jest gorzej. W dramatach Unamuny na przełomie XIX i XX w. lichwiarz jest postacią jak najbardziej realną — w niektórych krajach Indochin jest nią jakoby do dziś dnia.

Gdyby mieszczaństwo nie miało dla świata innych zasług, to i tak należałoby mu być wdzięcznym za zlikwidowanie najohydniejszej formy wyzysku, jedynej chyba tak bezwzględnej, że nawet na jej marginesie nie pojawiało się żadne dobro.

W zmienionym świecie mieszczanin pozostaje sobą, tylko że nie mogąc przystosować się do nowych warunków wyrodnieje. Klasyczny mieszczanin chciałby być otoczony powszechną zamożnością, gdyż im więcej ludzie naokoło niego mieli różnego rodzaju dóbr, tym więcej on mógł na nich zarobić. Nawet jeżeli patrzał na swoich bliźnich jako na owce do strzyżenia, to jeszcze pragnął, aby porastali oni w wełnę. Mieszczanin dzisiejszy inaczej: żyjąc z pensji a wiedząc, że ilość awansów i dodatków nie jest nieograniczona, dręczony jest nieustanną troską, aby kto czego więcej od niego nie zarobił.

Największa jednak przemiana dokonała się w jego ideałach społecznych. Dawna jego utopia — państwo jako „stróż nocny" — była sprzeczna z wszelką historią, zarówno z przeszłą jak i z teraźniejszą, jednak prawdą, jaka w niej tkwiła, był opór, jaki stawiała

dążeniom państwa do wszechmocy. Dlatego tak często tam, gdzie te dążenia zaczynały zagrażać, przyjmowana była przez ludzi lepszych. Prawdę jej najlepiej wyraził Nietzsche, w pierwszym schopenhauerowskim okresie swej twórczości, w *Rozważaniach nie na czasie* pisząc, że gdy państwo przyjmuje na siebie funkcje, które do niego nie należą, to wtedy prawdziwe swe obowiązki wykonuje źle. Obowiązki te upatrywał Nietzsche za Schopenhauerem poza obroną przed wrogiem i przed przestępcą, także i w obronie przed samym aparatem państwowym i poza tym w niczym więcej.

Tymczasem stosunki produkcji skomplikowały się tak bardzo, że państwo — stróż nocny stało się tak nie do pomyślenia, jak w Egipcie państwo nie prowadzące gospodarki wodą Nilu. Powstała, jakeśmy to mówili koncepcja państwa — inżyniera. Ale to państwo będzie musiało dążyć do opanowania wszystkich sił, wszystkich dążeń i wszystkich uzdolnień, jakie istnieją w społeczeństwie. Nie może ono dawać ochrony wszystkim, choćby najbardziej obcym sobie dążeniom, jak to było założeniem XIX-wiecznego ideału. Przeciwnie, musi strzec swoich obywateli, aby nie dawali się odciągać od zadań, jakie im zostały wyznaczone, i aby nie marnowali żadnej cząstki swoich sił. A jednak państwo to jest przedłużeniem państwa — stróża, tylko, że neutralność przemienić się musi we wrogość. Żyjemy w świecie, w którym zwykłym losem idei jest przeobrażenie we własne przeciwieństwo.

O wiele mniej zmieniły swój wyraz pojęcia mieszczanina w dziedzinie sztuki i ogólnego wykształcenia. Przyjęły one formę kultury masowej jedynej zresztą jaka z państwem — inżynierem może być w symbiozie. Arcymieszczańskie jest już samo zastąpienie wiedzy informacją na poziomie telewizyjnego konkursu, żyjemy w świecie w którym panuje kult ilości. Nikt przy tym ani nie pomyśli o wywołaniu ducha Grecji, ale każdy będzie wiedział gdzie, co i jakim bogom ofiarowywano i jakie były imiona herosów. Każdy też obudzony o północy wyrecytuje na pamięć, który filozof miał tę myśl, że wszystko pochodzi od wody, a który, że z ognia. Nie wiedząc zaś nic o całości, z której te fragmenty zostały wyrwane, będzie miał przeświadczenie o swojej bezgranicznej wyższości nad Talesem i nad Heraklitem. To będzie się nazywało humanistycznym wykształceniem. Ideał ten nie jest taki nowy, bo kiełkował już za czasów Nietzschego, który patrzał nań z przerażeniem jak na koszmar.

W stosunku mieszczanina do sztuki są dwa momenty decydujące, oba z większą o wiele ostrością występujące w kulturze masowej. Pierwszy — sztuka ma być rozrywką i niczym więcej jak rozrywką, przede wszystkim nie ma zabierać energii potrzebnej

do spraw istotnie ważnych. Trzeba więc sztuki łatwej, mieszczanin musiałby zwariować aby dać się karmić sztuką trudną.

Drugi — społeczeństwo chce mieć sztukę, która przemawiałaby do wszystkich jego członków jak Homer do Greków, Calderon do Hiszpanów. Ale jakiego rodzaju ma być ta sztuka, która będzie scalać w jedno ludzi nie posiadających wspólnego ideału, ba, stroniących od wszelkiego ideału i najgłębiej obcych sobie? Ludzi tych, którzy przypadkowo żyją obok siebie, zespala dopiero niezwykła wiadomość wyczytana w gazecie, najmocniej, jeżeli jest to wiadomość o zbrodni. Ballada o panu Wiśniewskim, który zamordował żonę i troje dzieci, wydrukowana w jednym ze starych roczników „Wisły" 1900 czy 1901 r., to jedna z pierwszych na terenie Polski zapisanych próbek poezji naprawdę masowej. Dlatego sztuka masowa musi za temat swój brać tak zwaną sensację, poza tym idzie ona za gustem epoki. Sentymentalizm XIX-wiecznej sztuki mieszczańskiej w XX wieku zastąpiony został przez cynizm, ale sztuka cyniczna nie jest mniej mieszczańska niż sztuka sentymentalna.

Do tradycji mieszczańskiej należy również bunt przeciwko mieszczaństwu. Będzie to zawsze jakiś margines kierunków i problemów rzeczywistych, na marginesie Młodej Polski będzie to przybyszewszczyzna ze swoim papierowym satanizmem, później będą to różne inne analogiczne formacje. Bunt, który nie sięga istoty rzeczy, bo wtedy zbuntowany musiałby się zbuntować przeciwko samemu sobie, ale który atakuje zewnętrzną oprawę i najczęściej czyni to z taką wściekłością, że dla zburzenia jej gotów byłby rozsadzić wszystko. Tylko, że gdy mieszczanin klasyczny, nie będąc ozdobą społeczeństwa, jest jego członkiem pożytecznym i zasługującym na szacunek, mieszczanin zbuntowany jest zawsze błaznem. I chyba najjaśniej widać różnicę między kulturą mieszczańską a szlachecką w tym, że bunt przeciw szlachetczyznie wychodzący z kręgu kultury szlacheckiej miał w sobie wielkość prawdziwą, że w pewnym momencie dziejów powstał z niego polski romantyzm, gdy z buntu mieszczanina przeciw mieszczaństwu nie może powstać nic. Dlatego prawdziwemu mieszczaninowi nie można dać żadnej rady, nawet tej żeby się zbuntował, a raczej można mu dać jedną tylko radę, aby przestał być mieszczaninem.

Zenon Szpotański

JACEK WIESIOŁOWSKI

KULTURA POLSKI PROWINCJONALNEJ U SCHYŁKU ŚREDNIOWIECZA

Metropolizacja kultury polskiej, jako forma procesu dziejowego, przeżywała swe okresy wzlotu i upadku. Zalążkowa jej postać z okresu formowania się państwa za pierwszych Piastów, uległa zanikowi w czasie rozpadu Polski na dzielnice. Stolica senioralna Kraków nie potrafiła oprzeć się zwycięsko inwazji programów zjednoczeniowych wychodzących z centrów wielkopolsko-kujawskich czy śląskich. Rywalizujący między sobą Piastowie, kolejno zajmujący Kraków, za centralny ośrodek państwa uznawali zawsze swą dawną stolicę, dzieje stryjów i dziadków uczyły, że tam znajdą schronienie po utracie dzielnicy senioralnej. Podziały dzielnicowe tworzyły w kraju nowe ośrodki władzy i kultury. Gdy nie starczyło centrów ze stolicami biskupimi, uświetniającymi władzę księcia, dającymi oparcie ideowe o organizację kościelną, silnie związane z terenem księstwa, zaczęły powstawać drobne ośrodki książęce gdzie miejsce katedry biskupiej zajęła kolegiata, a klasztor któregoś z zakonów żebrzących reprezentował pozostałą część kleru. Na małym terytorium organizowały się elementy nowej struktury feudalnej — książęcej, zasięgiem władzy a nie zakresem ustępujące wielkim księstwom. W radzie książęcej wielmoże uzyskiwali wpływ na losy książątewka, przechodzili edukację polityczną, w skomplikowanych zagadnieniach ogólnopolskiej polityki. W Wiślicy, Brześciu Kujawskim czy Gniewkowie powstawał nowy element kulturalny — dwór książęcy, nowa hierarchia urzędów dworskich, nowa kancelaria z swym kanclerzem i skrybami, nowy liczący się w skali ogólnopolskiej ośrodek, prowadzący własną politykę wobec sąsiadów i samodzielnie ustosunkowujący się do zagadnień zjednoczenia. Roli kulturalnej tych małych ośrodków nie można lekceważyć, przecież to w Wiślicy przyswojono polskiej kulturze dworskiej romans o Walterze i Helgundzie, najstarszy i na długo jedyny ślad odrębnej kultury dworskiej. Prócz ośrodków książęcych samodzielną politykę prowadziły centra kościelne, cza-

sem wspólnie z księciem, czasem w ostrym z nim konflikcie. Na czoło wysuwał się tu ośrodek gnieźnieński, jedyna stolica arcybiskupia utrzymująca przez to jedność kościelną całego terytorium i dająca poczucie jeszcze jednej — poza językową — łączności terytorium piastowskiego. Samodzielność Gniezna podkreślał fakt, że nie było ono jednocześnie centrum władzy książęcej. Podobnie Włocławek był nadrzędny w stosunku do dzielnic kujawskich, i nie rezydował tam żaden z książąt. Siedziby biskupie skupiały znaczne grono wysoko wykształconych ludzi, graduatów zagranicznych uniwersytetów, prawników, medyków, teologów, były siedzibami bibliotek, szkół, dawały zatrudnienie i możliwości kariery dla kleru zarówno kościelnej jak i politycznej w powiązaniu z dworami książęcymi. Były też ośrodkami twórczości literackiej, ograniczonej wówczas do poezji liturgicznej, hagiografii i historiografii.

Zjednoczenie państwa polskiego przyniosło upadek centrom prowincjonalnym. Zaginęły dwory książęce i ich kancelarie, ambicje polityczne kapituł i kolegiat, samodzielność wielmożów ograniczali starostowie królewscy. Nowym, jedynym ośrodkiem dyspozycyjnym został Kraków. Rozwój ośrodków prowincjonalnych wynikający z samodzielności politycznej i bezpośredniej łączności z dworem książęcym został zahamowany. Po książętach zostały tytuły godności ziemskich, podział na województwa i grobowce po kościołach. Rozpoczął się długi okres poszukiwania nowych dróg rozwoju w ramach zjednoczonego państwa.

Czułym barometrem zmian na mapie kulturalnej Polski jest historiografia. Rozdrobnienie dzielnicowe przynosi za sobą powstawanie, w nowych ośrodkach władzy, własnej historiografii. Rocznik dworski sławi czyny swego księcia, kapitulny reprezentuje interesy swego ośrodka. Powstają roczniki kapitulny krakowski, poznański, gnieźnieński, kalendarz włocławski, rocznik kaliski, katalogi biskupów, liczne roczniki śląskie. Okresy odgrywania roli politycznej przez ośrodek kapitulny lub księcia przynoszą obszerne zapisy w rocznikach, okresy stagnacji szczupłe i nieliczne noty. W okresie jednoczenia państwa przez Władysława Łokietka stopniowo zamykają się roczniki kapituł wielkopolskich, kończy się dziejopisarstwo dzielnicowe. Jednocześnie stolica nie wytwarza nowego dziejopisarstwa. Również i w Krakowie urywają się wiadomości starych roczników. Próby kontynuacji rocznikarstwa przez krakowskich franciszkanów kończą się w czasach Łokietka. Inicjatywa stworzenia rocznika królewskiego również nie doczekała się kontynuacji. Roczniki wyspecjalizowane w oddawaniu atmosfery i wydarzeń dzielnicowych nie potrafią znaleźć swego miejsca w nowej rzeczywistości. Brak jest również kronik polskich. Poczynania

zjednoczeniowe znajdowały swych dziejopisów, czasy Kazimierza Sprawiedliwego opisał mistrz Wincenty Kadłubek, w czasach śląskiego zjednoczyciela Polski Henryka Probusa powstała kronika polska, akcje książąt wielkopolskich opisał za panowania Przemysława II kronikarz wielkopolski, śląscy Piastowie owe nikłe pretensje do tronu polskiego po śmierci Kazimierza Wielkiego opiszą w kronice książąt polskich, zjednoczenie Polski przez Łokietka i rządy Kazimierza zwanego przecież Wielkim nie znalazły swego dziejopisa. Upadek dziejopisarstwa zdaje się być jednym z efektów zjednoczenia państwa. Podobnie podupadła hagiografia, będąca w XIII wieku na usługach idei zjednoczenia. Zestawiwszy dorobek literacki wieku XIII i XIV przekonujemy się, że w czasach dzielnicowych więcej w Polsce napisano niż po zjednoczeniu państwa w XIV wieku. Z innych dziedzin twórczości naukowej jedynie w dziedzinie unifikacji prawa kościelnego i świeckiego widać niewątpliwe zasługi czasów Kazimierza Wielkiego.

Wydaje się, że zjednoczenie kraju, do którego dążyła elita umysłowa księstw piastowskich przyniosło tej grupie znaczne rozczarowania nową rzeczywistością. W nowym zjednoczonym państwie nie potrafili znaleść dla siebie miejsca, by móc wykorzystać swe umiejętności. Zabrakło idei w służbie której potrafiliby rozwijać swą twórczość. Zcentralizowane państwo nie umiało wychować ich następców, ani wykorzystać kapitału umysłowego znajdującego się w całym kraju. Ludzie wyrwani z swych tradycyjnych środowisk nie potrafili w służbie nowego państwa odnaleźć swego miejsca. Niewątpliwie antagonizmy dzielnicowe odgrywały rolę w nowym aparacie władzy, utrudniając adaptację umysłów do nowej sytuacji.

Załamanie się ośrodków dyktujących rytm życia kulturalnego polskiej prowincji było o tyle groźniejsze, że stolica nie była w stanie przejąć całości funkcji kulturalnych wynikających z jej metropolitalnego znaczenia, w organizmie państwowym. Załamanie się inicjatywy królewskiej w sprawie utrzymania stworzonego przez Kazimierza Wielkiego uniwersytetu krakowskiego jest naocznym tego dowodem.

Badając kulturę umysłową Krakowa przed założeniem uniwersytetu prof. Marian Plezia stwierdził: „Ku naszemu wielkiemu zdziwieniu to tak bogate życie kulturalne Krakowa ubożeje niespodziewanie i słabnie ku końcowi XIII..." Między końcem XIII wieku a założeniem uniwersytetu nie znalazł faktów godnych odnotowania. Sytuację tą tuszuje się zwykle, przeskakując od zjednoczenia państwa bezpośrednio do powstania uniwersytetu w Krakowie, tworząc fikcję nieprzerwanego rozwoju kultury i nauki. Okres pokoju, gospodarczej koniunktury i gospodarczego rozwoju

za czasów Kazimierza Wielkiego stworzył przesłanki do rozkwitu kultury, lecz pozytywne fakty odnotować można dopiero od lat dziewięćdziesiątych XIV wieku, czasów Jagiełły.

Pomniki języka i literatury polskiej wykazują szczególnie wyraźnie znaczenie kultury rozwijającej się poza murami Krakowa. Pomijając związane z południową Małopolską czternastowieczne kazania tzw. świętokrzyskie, kolejne kazania polskie tzw. gnieźnieńskie zostały zapisane przy parafialnym kościele w Beszowej. Tłumaczenia polskie statutów Kazimierza Wielkiego powstały: jedne na Mazowszu z inicjatywy tamtejszych książąt, przetłumaczone przez Świętosława z Wocieszyna wraz z prawami książąt mazowieckich w tłumaczeniu Macieja z Rożana, drugie ich tłumaczenie powstało prawdopodobnie na terenie Rusi. Mikołaj Gołogórski, podczaszy lwowski, był inicjatorem powstania przekładu polskiego ortyli magdeburskich. Na tymże terenie z inicjatywy wojewody ruskiego Jana Odrowąża przetłumaczono pierwszy z zabytków historiografii polskiej — rocznik mansjonarzy krakowskich. Te najobszerniejsze pomniki języka polskiego odbijają potrzeby środowisk prowincjonalnych i są świadectwem ich kultury. Zastanawiającym jest tutaj zwłaszcza udział ziem ruskich, które dopiero niedawno wciągnięte zostały bezpośrednio w krąg kultury polskiej.

Liczne drobne materiały leksykalne języka polskiego, drobne teksty, słowniczki i glosy pochodzą w przeważającej większości ze środowisk prowincjonalnych. Autorami ich, o ile z zapisów proweniencyjnych książek można ich poznać, są z reguły działający na głębokiej prowincji klerkowie, zakonnicy czy nauczyciele i skryby. Pominąwszy zabytki związane z dworem królewskim, trudno jest znaleźć teksty polskie, które związane byłyby ze stolicą.

Sytuacja taka wskazuje, że w prowincjonalnych ośrodkach zachodziły procesy kulturalne o dużym znaczeniu dla przyszłego rozwoju kultury polskiej, a stolica partycypowała w nich w znacznie mniejszym stopniu, niż wynikałoby z reprezentowanego przez nią potencjału umysłowego.

Interesująco przedstawia się sprawa twórczości poetyckiej. Głównym centrum poezji jest przez cały okres piętnastego wieku Wielkopolska. Oczywiście określać geograficznie można jedynie utwory o ustalonym autorstwie, anonimowe pozostają wspólnym dobrem całości naszej kultury. Tradycje poetyckie Poznania sięgały czasów działalności biskupa poznańskiego Jana z Kępy z I połowy XIV wieku, później przebywał tu biskup Stanisław Ciołek, w schyłkowych latach swego życia może już nie wykorzystujący swych poetyckich umiejętności lecz z pewnością stwarza-

jący odpowiedni klimat dla uprawiania poezji jako twórczości godnej nawet biskupiego pióra. Tworzy w Poznaniu mistrz Marcin ze Słupcy, autor epitafium biskupa poznańskiego Andrzeja Łaskarza z Gosławic i kasztelana międzyrzeckiego Wincentego z Szamotuł. Charakterystyczne jest w tych zachowanych szczątkach spuścizny rektora poznańskiej szkoły katedralnej połączenie dwu form mecenatu — kapitulnego i świeckiego. Nieco później działa w Poznaniu mistrz Mikołaj Oloch z Szamotuł trzymający się tradycyjnej dla średniowiecznych uczonych poetów tematyki obyczajowej, m. in. tematem wierszowanej inwektywy stali się świeccy dworzanie i ich obyczaje. Obu wykształconym na uniwersytecie poetom przeciwstawiać można postać domorosłego wierszopisa, autora najstarszego zachowanego wiersza w języku polskim, poruszającego zdecydowanie świecką tematykę, Przecława Słotę z Gosławic. Ten anonimowy dotąd poeta Słota, pochodził z drobnej szlachty łęczyckiej i tworzył na poznańskim dworze starosty generalnego Wielkopolski Tomasza z Węgleszyna. Możny protektor obdarzył go godnością burgrabiego poznańskiego. Do Tomasza z Węgleszyna adresowany jest powstały ok. 1400 roku słynny wiersz *O zachowaniu się przy stole* odbijający atmosferę przyjęć na możnowładczym wielkopolskim dworze. W Wielkopolsce, w Gnieźnie rozwija swą twórczość Mikołaj Kotwicz ze Żnina, doktor dekretów i archidiakon gnieźnieński. Prócz uczonych prac prawniczych — redaktor najstarszego zbioru drukowanych statutów polskich tzw. *Syntagmatów* — zostawił po sobie kilka wierszy, z których najcenniejszą jest pierwsza polska epopeja *Sbigneis*, przedstawiająca walkę mecenasa autora, arcybiskupa Zbigniewa Oleśnickiego (młodszego) z Kośmidrem Gruszczyńskim. W tę feudalną wojnę domową zaangażowanych było wielu przedstawicieli wielkopolskiego możnowładztwa i oni też zostali bohaterami eposu. Jednym z nich był wielkopolski możnowładca Ścibor Poniecki, również parający się poezją, typ chyba — mimo różnic stanowych — podobny do Przecława Słoty. W okolicy Gniezna znaleźć można jeszcze jedno gniazdo poetyckie. W klasztorze kanoników regularnych w Trzemesznie w II poł. XV w. tworzył mistrz Maciej z Grodziska. Wcześniej powstały tam wiersze nieznanych autorów o bitwie pod Grunwaldem oraz wojnie głodowej z 1414 roku, deklamowano tam też wiersze o bitwie grunwaldzkiej w języku polskim.

Większość zachowanych utworów świeckiej poezji polskiej powstawała właśnie w ośrodkach prowincjonalnych. Tam rezydowali mecenasi poezji i tworzyły się możnowładcze dwory, które odegrają wkrótce podczas Odrodzenia niezwykle ważną rolę w rozwoju

kultury. Nauczyciel domowy młodych Tarnowskich, mistrz Grzegorz z Sanoka, nim stworzy epitafium Władysława Jagiełły, napisze epitafia dla rodu Tarnowskich. W usta Jana Odrowąża, wojewody podolskiego, anonimowy poeta działający we Lwowie włoży tren o śmierci Andrzeja Odrowąża. Dramatyczna śmierć Andrzeja Tęczyńskiego znajduje odbicie w polskiej *Pieśni o zabiciu Andrzeja Tęczyńskiego.* Spytek z Melsztyna będzie opiewany heksametrami przez Jana z Jarosławia.

Mecenat możnowładczy tworzył szereg nowych ośrodków kultury zastępujących dawniejsze ośrodki kościelne i monastyczne. Pojawił się nowy bohater poezji, senator zastąpił świętego. Możność użycia w wierszu języka polskiego, *lingua vulgaris,* zwiększała zasięg odziaływania twórczości; pomijając sympatie polityczne wiersz o zabiciu Andrzeja Tęczyńskiego był z pewnością szerzej czytany niż łacińskie epitafium Zawiszy Czarnego napisane przez niezłego poetę Adama Świnkę, czy też również poprawny metrycznie tren na śmierć Andrzeja Odrowąża. Mimo iż znajomość łaciny była znacznie powszechniejszą niż się przypuszcza, wiersz, który można było nie tylko czytać w komnacie, lecz i słuchać go w szerszym gronie, mógł liczyć na szerszą popularność i lepiej propagować cele polityczne, którym służyli bohaterowie i mecenasi poetów, szerząc jednocześnie sławę ich rodu. To ostatnie szczególnie było cenne gdy znakomitość rodu niezbyt jeszcze była ugruntowana, tak było zwłaszcza z tymi rodami, które swą sławę zawdzięczały karierze na dworze Władysława Jagiełły — panami Oleśnickimi z Dębna, Melsztyńskimi, Tarnowskimi, Odrowążami.

Nowe na arenie politycznej rody sprzyjały nowym treściom kulturalnym. Wywodząc się z średniej szlachty nie posiadały żadnych konserwatywnych obciążeń, ujemnych stron tradycji rodowej. Starały się być w nurcie życia kulturalnego w takiej mierze, w jakiej tego wymagało ich stanowisko społeczne. Interesuje ich przede wszystkim literatura świecka, a z jej dziedzin najbardziej romans historyczny i rycerski oraz historiografia polska. Znajomość ojczystych dziejów była dla nich cenną w praktycznej polityce. Dzięki niej znano rzeczy, które nie mogły być przekazane przez tradycję ustną. Na spotkaniu możnych polskich i węgierskich można było szermować argumentami zaczerpniętymi z trzynastowiecznej kroniki węgiersko-polskiej i powoływać się na pokój zawarty przez Mieszka I. Na procesie polsko-krzyżackim w 1442 roku młody Zbigniew Oleśnicki powołuje się na kronikę wielkopolską czytywaną na dworze swego stryja wojewody Dobiesława z Oleśnicy. W rękach średniozamożnej rodziny Łaskich, krewniaków krakowskiego biskupa Jana Radlicy, znajdowała się wraz z innymi dziełami historycznymi kronika Galla-Anonima. Inny egzemplarz tejże najszacowniejszej kroniki polskiej otrzymał

od trzemeszeńskich kanoników regularnych starosta generalny wielkopolski i kasztelan poznański Piotr z Szamotuł. Z kroniki mistrza Wincentego Kadłubka czerpał argumenty do swej mowy przed papieżem Jan Ostroróg, starając się o zatwierdzenie pokoju toruńskiego. Historiografia, dzięki możliwości praktycznego wykorzystania lektury w życiu politycznym, była literaturą chętnie czytywaną po dworach możnowładczych i torująca drogę innym zainteresowaniom kulturalnym, zwłaszcza będącym w jakimś związku z kulturą historyczną. Z dzieł Boccaccia właśnie prace historyczne trafiły najpierw do rąk polskich możnych. W Melsztynie na zamku czytywano młodym Melsztyńskim o Tankredzie salernitańskim, bracia Kurozwęccy, wnet po wydaniu we Włoszech dzieła *O przesławnych kobietach* darowali je swej siostrze. Poczytnością cieszyły się i dzieła starszej literatury. Z biblioteki na melsztyńskim zamku znamy *Historię o Aleksandrze Wielkim*, dalej *Historie Trojańskie* zastępujące w średniowieczu homerowską *Iliadę*, *Podróże* Jana Mandeville'a powtarzającego szlak Aleksandra, z polskiej literatury znamy „poczet królów polskich". Poza tym przechowywano tam pisma poświęcone rodzinie Melsztyńskich — wiersz o Spytku z Melsztyna, relację o hołdzie wołoskim i udziale w nim młodego Melsztyńskiego napisaną przez jednego z dworzan towarzyszących mu w podróży. Zebrano też w jedną całość dokumenty dotyczące posiadłości rodu, przypominające minioną już w połowie XV wieku świetność familii Melsztyńskich. Na zamku przebywał przez dłuższy czas Jan Długosz chroniąc się przed gniewem króla i pisząc tam memoriał historyczny o prawach Polski do ziem książąt mazowieckich. Bywał tam również Maciej z Miechowa, bibliofil, historyk, lekarz krakowski, profesor i rektor. Z uniwersytetem krakowskim łączyły Melsztyńskich więzy nawet w okresie upadku rodziny. Po utracie politycznego znaczenia i większości majątków, rozwijało się jeszcze życie kulturalne na zamku jako ostatnia z funkcji możnowładczego domu. Tradycje kulturalne okazywały się najtrwalsze. Podobne zainteresowania znajdujemy na innych dworach możnowładczych, gdzie polityczne kontakty senatorów zapewniały większe możliwości np. korespondowanie z Wawrzyńcem Wspaniałym Medyceuszem (Jakub z Dębna) czy otrzymywania wierszy pisanych przez Filipa Kallimacha (Bnińscy, Rytwiańscy). W prowincjonalnych dworach kulturę współtworzyli wraz ze swym dworem sami możnowładcy. Ozdobą tej własnej twórczości magnackiej jest znany traktat Jana Ostroroga *Monumentum pro reipublicae ordinatione*. Powstanie tego dzieła, najściślej związanego z dążeniami znacznej części możnowładztwa polskiego, jest wynikiem aliansu między kulturą polityczną stanowiącą dziedzictwo syna

możnego rodu, jego własnymi doświadczeniami oraz wyniesioną z studiów i wędrówek zagranicznych kulturą prawniczą. Jednakże nie Ostroróg rozpoczyna długi szereg reformatorów państwa, wywodzących się z możnowładztwa i średniej szlachty, którzy w piśmienną formę ujmują wyniki swych rozważań. Po wybuchu wojny trzynastoletniej dwudziestoparoletni kasztelanic Henryk z Góry wpisawszy się na uniwersytet debiutuje traktatem mówiącym nie tyle o Krzyżakach, którym był poświęcony, ile o konieczności reformy państwa. Jednakże Henryk z Góry, mimo pewnego powodzenia traktatu i poparcia inspiratora swej pracy Zbigniewa Oleśnickiego, kariery politycznej nie zrobił, był epigonem przegrywającego wówczas programu politycznego. Ostroróg natomiast reprezentował siły będące w ekspansji, młode możnowładztwo polskie, którego był rówieśnikiem i ideologiem. Ich program był zbieżny z programem inspirowanym przez króla. Wskazuje to, że dwór możnowładczy był ośrodkiem wiedzy prawno-politycznej nie gorszym niż akademia krakowska, z pewnością ściślej związanym z potrzebami politycznymi kraju, gdyż biorącym w nim bezpośredni twórczy udział. Kasztelan poznański był człowiekiem gruntownie wykształconym, Filip Kallimach wychwalając go w swym wierszu twierdzi, iż znał nawet grekę, obcą temu włoskiemu humaniście. O kulcie idei renesansowych na dworze kasztelana poznańskiego świadczą imiona jego dzieci: Hektor i Poliksena. Do piszących możnowładców zaliczyć należy Ambrożego Pampowskiego, starostę generalnego Wielkopolski. Jego pamiętniczek stoi na czele długiej tradycji szlacheckich diariuszy i pamiętników. Lakoniczność jego zapisek na marginesach almanachu Stoefflera przywodzi na myśl zwięzłość zapisek na marginesach tablic paschalnych z X wieku stojących na czele polskiej historiografii. Nie wiele szerzej pisywali w swych pamiętniczkach mający rękę przyzwyczajoną do pióra profesorowie krakowscy, rówieśnicy wielkopolskiego dostojnika, który swój pamiętnik woził ze sobą niezależnie od tego, czy jechał na sądy do Pyzdr czy z poselstwem do Rzymu, drobnym wyraźnym pismem notując swe *itineraria*.

Z dworami możnowładców rywalizowały dwory biskupie. Miały one większe możliwości przyciągania do siebie osób wysoko wykształconych, jakich wśród kleru i klerków nie brakowało. Biskupi, wywodzący się często wprost z królewskiej kancelarii, posiadali wysoką kulturę literacką popartą często studiami uniwersyteckimi w kraju i za granicą, i kontaktami z zagranicą nawiązanymi w czasie studiów, podróży bądź oficjalnych poselstw. Najwybitniejszym w XV w. był niewątpliwie dwór biskupa krakowskiego Zbigniewa Oleśnickiego, łączącego walory biskupa i polityka z umiejętnością wykorzystywania dla realizacji swych celów zarówno uczonych

krakowskich jak początkujących humanistów. Inni ustępowali mu niewątpliwie w zasięgu poczynań, tworząc jednak w swych dworach ośrodki, których znaczenia nie można lekceważyć. W XV wieku centralnym miejscem pobytu biskupów były już nie siedziby ich katedr, lecz zamki biskupie. Dla arcybiskupa gnieźnieńskiego Uniejów, dla biskupa poznańskiego Ciążyń, kujawskiego Wolborz. Często, gdy biskup pochodził ze swej diecezji, ulubioną jego siedzibą była siedziba jego rodu, jakiś Oporów czy Gosławice.

Dwór Andrzeja Łaskarza z Gosławic, jednego z najradykalniejszych koncyliarystów na Soborze w Konstancji, skupił po rozwiązaniu Soboru grono jego polskich uczestników, członków królewskiej grupy ekspertów zwalczającej w Konstancji Krzyżaków i ich zwolenników. Byli tam głównie prawnicy, kształceni tak jak sam Łaskarz na uczelni praskiej i bolońskiej — synowiec biskupa, bibliofil Mikołaj Kicki, wieloletni kurialista Piotr Wolfram i najsłynniejszy z nich Paweł Włodkowic.

Przeciwieństwem dworu Łaskarza, skupiającego grono ludzi nauki, były inne dwory biskupie, na których górowali zwolennicy humanizmu, nowego, płodnego prądu kulturalnego. Pierwszym programowo prohumanistycznym ośrodkiem stał się Dunajów, siedziba arcybiskupa lwowskiego Grzegorza z Sanoka. Grzegorz zajmował się sam twórczością literacką, pisywał wiersze okolicznościowe i epigramaty, napisał też niezachowaną historię pobytu Władysława Warneńczyka na Węgrzech. Na dunajowskim dworze cudzoziemcy byli zawsze mile witani. W końcu 1740 roku przybył tu Filip Kallimach, ścigany przez policję papieską rzymski humanista. Półtoraroczny pobyt jego w gościnie u Grzegorza był najowocniejszym okresem twórczości Kallimacha jako poety. W położonym na Rusi dworze stworzył on swe najdojrzalsze wiersze i nawiązał kontakty z mecenasami, wiodące go do późniejszego znaczenia w kraju. Humanistyczna rewolucja w poetyce rozprzestrzeniała się po Polsce, nie z zachodniego czy południowego, lecz wschodniego ruskiego pogranicza.

Ślady Kallimacha wiodą też na inny dwór biskupi — Zbigniewa Oleśnickiego (młodszego), biskupa kujawskiego a potem arcybiskupa gnieźnieńskiego. Jemu to Kallimach dedykuje *Życie i obyczaje Grzegorza z Sanoka,* potem *Życie i obyczaje kardynała Zbigniewa,* stryja adresata. Oleśnicki nakłonił Kallimacha do napisania jego jedynego utworu hagiograficznego *Żywotu św. Stanisława.* O przyjaźni Oleśnickiego z poetą i prawnikiem Mikołajem Kotwiczem mówią wiersze tego gnieźnieńskiego archidiakona.

Kallimach przyjaźnił się z biskupem kujawskim Piotrem z Bnina. Jego dwór w Wolborzu uważał za swą „spokojną przystań". Tam też dokonał przeredagowania swej poetyckiej twórczości, tworząc

zbiór przesłany z przedmową Macieja Drzewickiego Wawrzyńcowi Medyceuszowi. W Wolborzu bywali, prócz Kallimacha również ulubiony jego uczeń Maciej Drzewicki, Bernard Gallus z Zadaru i mieszczanin krakowski, przyjaciel humanistów, Jan Miryka. Dyskusje na tym dworze były dla Kallimacha niejednokrotnie podnietą do podejmowania nowych prac literackich, jak *Somniarium Leonis Tusci*, czy *O usiłowaniach Wenecji ażeby podburzyć przeciwko Turcji Persów i Tatarów*. Sprawy polityki międzynarodowej, zwłaszcza polityki antytureckiej, drogiej wszystkim humanistom były wielokrotnie poruszane w dyskusjach.

Uchwytne na przełomie Średniowiecza i Odrodzenia powstanie nowych ośrodków kultury i nauki w postaci wyodrębnionych dworów biskupich stwarza element w kulturze polskiej prowincji. Wyciśnie on w okresie humanizmu silne piętno na kulturze kraju, przyczyniając się do ożywienia kulturalnego i równomierniejszego rozłożenia w Polsce ośrodków mecenatu oraz zróżnicowania ich profilu.

Niewiele wiadomości mamy o kulturze dworu szlacheckiego, zachowały się tylko nieliczne książki trafiające tu z darów testamentowych krewniaków kanoników, z rzadka chyba czytywane. Zapisy synów na Uniwersytet Krakowski, nieliczne wiadomości o kulturze materialnej i obyczajowej w aktach ziemskich i grodzkich oraz wyposażenie parafialnych kościołów mówią o życiu kulturalnym tej warstwy społecznej.

Najciekawszym przykładem tej kultury zdaje się być wygląd kościoła, centrum kulturalnego parafii. Możliwości zaznaczenia osoby kolatora i jego rodziny były duże i chyba szeroko wykorzystywane. Fakt ufundowania kościoła oznajmiała tablica erekcyjna z napisem i herbem fundatora. Czasem herb nad portalem mówił prawie tyle samo okolicznej szlachcie, dobrze wiedzącej do jakiej rodziny on należy. Na żelaznych okuciach drzwi pojawiał się również herb dobroczyńcy kościoła, rzadziej mówiący o tym napis. Nie wchodząc nawet do wnętrza natrafiało się na akcenty mówiące o roli szlachty i jej znaczeniu dla kościoła. Wnętrze kościoła dawało jeszcze więcej możliwości akcentowania roli kolatora i dobroczyńcy kościoła wobec szlachty parafialnej i chłopstwa. Freski ścienne mogły przedstawiać szlachcica adorującego uwidocznioną nad nim scenę. Wiadomo było, że klęczącym jest ściśle określony szlachcic, ojciec czy dziad dziedzica wsi parafialnej. Podobnej informacji dostarczały wymalowane herby. Ryta, rzadziej rzeźbiona płyta grobowa z napisem podającym nazwisko, godności i czas śmierci oraz nieodzowny herb mówiły o innym z kolatorów. Malowane epitafium powtarzało te wiadomości o jakimś Wierzbięcie z Ruszczy czy Janie Borku, oddając jednocześnie

zmarłego pod opiekę możnego w niebie patrona. Na obrazie wotywnym ukazywała się klęcząca cała rodzina Leszczyńskich, ojciec z synami w jednym, córki z matką w drugim rogu obrazu. Także ołtarz główny nie był wolny od szlacheckich postaci fundatorów, choć tu częściej herb Zadora czy Leszczyc stanowiły szlacheckie *signum*. Fundowany przez szlachtę sprzęt liturgiczny zdobiły ryte napisy fundacyjne, tarcze herbowe przymocowywano na stopach krzyży relikwiarzowych, kielichów i monstrancji, nóżkach relikwiarzy, ściankach ampułek. Kapłan posługujący się tym uherbowionym sprzętem liturgicznym przed ołtarzem zdobionym postacią fundatora nosił jeszcze ornat bogato wyszywany, ozdobiony na plecach herbem Wieniawa. Kościół wiejski stawał się w ten sposób jakimś sanktuarium rodowym, służącym do zamanifestowania swego znaczenia w okolicy, demonstracji przewagi rodu nad sąsiadami, wpływu na kościół, roli odgrywanej w ziemi, świadectwem starszości rodu na tym terenie. Przekazywano ślad swego istnienia i swej roli przyszłym pokoleniom użytkowników kościoła. Rody możnowładcze sanktuaria rodowe tworzyły raczej w fundowanych przez siebie klasztorach, dygnitarze kościelni postępowali podobnie w kościołach, do których kapituł należeli. Wydaje się, że w innych epokach to akcentowanie przynależności rodowej, wyrażane w umieszczaniu herbów na wszelkich możliwych ku temu miejscach, nie występowało w tak wielkiej mierze, a ograniczano się raczej do nagrobków. Od renesansu rozpoczęto hamowanie tej inwazji elementu świeckiego w obręb kościoła. Dopiero po śmierci postać możnego pojawiała się w gmachu kościoła na renesansowym nagrobku, im później tym rzadziej występuje tam postać świecka. Najdłużej utrzymały się staropolskie portrety pogrzebowe, długą drogą ewoluujące od średniowiecznych epitafiów malowanych, lecz tak silnie tkwiące w tradycji szlacheckiej, iż stały się jednym ze składowych czynników sarmackiej kultury. Do zagadnień kulturalnych dworu szlacheckiego zaliczyć trzeba również kompleks spraw związanych z kulturą polityczną szlachty polskiej. Na przełomie okresu Średniowiecza i Odrodzenia szlachta uzyskuje podstawowy zrąb swych przywilejów stanowych i ustala formy swego życia politycznego. Dokonuje tego wbrew woli dworu królewskiego i rady królewskiej. Trudno wykryć ośrodki formowania się opinii szlacheckiej jako opozycyjnej wobec dworu i możnowładztwa, lecz niewątpliwie takie istniały. Charakterystyczną cechą szlacheckiej kultury politycznej jest ucieczka od dużych ośrodków miejskich. Sejmiki małopolskie obradować będą w Proszowicach, wielkopolskie w Środzie, pomijając Kraków i Poznań. Miejscami batalii o przywileje będą

Warta, Piotrków, Nieszawa, Cerekwica, Opoki. Istnienie sądów szlacheckich ziemskich podnosi znaczenie wielu drugorzędnych miejscowości, — Brzeziny, Orłów — z racji swych ekonomicznych rezultatów nie liczących się na mapie Polski. Sąd szlachecki jest jednym z ośrodków kultury prawniczej, prawa polskiego. Prócz zasiadających w nim urzędników, zwykle naznaczanych przez króla spośród kandydatów wybranych przez szlachtę, skupia on jednocześnie grono zastępców tychże urzędników, często faktycznie wyrokujących w sądzie, dobrze obeznanych z obowiązującym prawem, oraz szczupłą kancelarię sądu, bezpośrednio redagującą wyroki i wystawiającą dokumenty. Istnienie kadry urzędów ziemskich, poza tytularnymi urzędnikami, vicepodkomorzych, viceburgrabiów, podwojewodzich i innych, stanowi początek formowania się zawodowych kadr prawniczych w zakresie prawa ziemskiego. Podobna kadra tworzyła się przy kancelariach starościńskich i kasztelańskich, skąd wywodzą się łacińskie i polskie formularze dokumentów, aktów i listów. Najstarszy dokument w języku polskim pochodzi z kancelarii Tomka z Pakości, kasztelana bydgoskiego i starosty nakielskiego. Z takiej kancelarii wyszedł najstarszy polski list miłosny, „dan w Szamotulech, we środę." Dwór kasztelana czy wojewody odpowiadał standardem dworowi możnowładczemu, z którym często się pokrywał i na którym się wzorował.

Tradycyjnym ośrodkiem kultury prowincjonalnej były kapituły katedralne i kolegiackie. Skupiały one z jednej strony grono swych kanoników, niejednokrotnie wysoko wykształconych na uczelniach krajowych i zagranicznych, z drugiej strony liczniejsze grono wikarjuszy, mansjonarzy, altarzystów, adwokatów konsystorskich, notariuszy, skrybów, młodych kleryków szukających drogi do kariery, nauczycieli szkolnych. Takie skupisko decydowało o roli kulturo-twórczej w skali regionu. Kapituły ilość swych członków miały ustaloną w zasadzie w chwili powstania. O rozszerzeniu zadań ośrodka i możliwości kulturalnych decydował dynamiczny wzrost ilości stanowisk pracy przy altariach, kolegiach mansjonarskich i wikariuszowskich, rozrost aparatu wykonawczego zarządu terytorialnego. Od końca wieku XIV wyraźny jest rozrost fundacji przykapitulnych zakładanych przez możnych, mieszczaństwo i poszczególnych duchownych. Również biskupi ze swych funduszy wspomagali powstające fundacje. Wszystko to umożliwiło wyjście z kryzysu ogarniającego ośrodki prowincjonalne od początków zjednoczenia państwa. Pisarzy kodeksów średniowiecznych, ich iluminatorów, autorów retoryk polsko-łacińskich i zbiorów formularzowych, twórców średniowiecznej poezji liturgicznej i muzyki kościelnej, autorów kazań łacińskich i polskich znaleźć można wśród tego niskiego i ruchliwego kleru.

Przepisane książki, przetłumaczone bądź napisane utwory, wszystko to pomagało im dźwigać się w górę hierarchii i zwiększać swe możliwości twórcze.

Dobór kadr do obsady stanowisk kościelnych rekrutowano z grona uczniów szkół kolegiackich i katedralnych. Istniały tu wzajemne uwarunkowania — poziom intelektualny ośrodka wpływał na obsadę szkoły a to z kolei warunkowało poziom nowych kleryków. Szkoły kolegiackie utrzymują się na ogół w ramach określonych przez wiek poprzedni, natomiast katedralne wchodzą w okres silnego rozwoju. Od lat trzydziestych XV wieku wyodrębniają się nowe działy szkoły — teologiczny i prawniczy. Szkoły w Gnieźnie, później nieco w Poznaniu, Płocku, Włocławku stają się miniaturami uniwersytetów. Rolę wydziału *artium* spełnia wydział elementarny szkoły, kierowany przez mistrza lub bakałarza wydziału sztuk wyzwolonych, licencjat lub doktor prawa kanonicznego lub obojga praw kieruje i wykłada na wydziale prawa, bakałarz lub mistrz teologii kieruje osobnym wydziałem. W szybkim tempie kierownicy wyższych wydziałów zostają członkami kapituł katedralnych, wikariuszami generalnymi i oficjałami, wkrótce zostają wyodrębnione specjalne kanonie przeznaczone dla tych profesorów, w końcu wieku podobną kanonię otrzymuje doktor medycyny. Warunki finansowe były lepsze zdecydowanie niż krakowskich profesorów, nawet tych najlepiej uposażonych. Wielu pociągała też możliwość odegrania znacznej roli w życiu kleru, jaką dawała przynależność do grona kapituły katedralnej. Jako profesorów teologii i prawa w Gnieźnie spotkać można było byłych rektorów krakowskiej uczelni oraz często zdolnych, młodych profesorów krakowskich nie chcących latami wyczekiwać na awanse naukowe i przyjęcia do kolegiów, samodzielność osobista była na uniwersytecie znacznie trudniejsza do osiągnięcia. Na prowincję do szkół katedralnych ciągnęły ich przykłady karier współczesnych. Gnieźnieński lektor teologii Tomasz Strzępiński był kandydatem kapituły na arcybiskupa, a później został z woli królewskiej biskupem krakowskim, jego następcy w Gnieźnie Sędziwójowi z Czechła król proponował objęcie biskupstwa wileńskiego. Droga do zostania oficjałem czy wikariuszem generalnym wiodła prawie z reguły przez lektorat teologii czy prawa szkoły katedralnej. Były to korzyści realne odciągające młodych ludzi od uniwersytetu i wiodące ich w prowincjonalne środowiska katedralne. Kapitule odpłacano się przez podnoszenie poziomu nauki w szkole do poziomu uniwersyteckiego, uczniowie z kolei podciągali poziom kulturalny duchowieństwa, stanowiąc kolejne ogniwo transmisji wiedzy do słabszych środowisk kulturalnych.

Lektorzy teologii i prawa nie byli jedynymi kanonikami, którzy

przeszli przez wyższe wydziały uniwersyteckie. Niezależnie od tych, którzy z własnych funduszy udawali się na studia zagraniczne, kapituły fundowały specjalne stypendia naukowe dla swych członków studiujących zagranicą. Wydaje się, iż większość posiadaczy tytułów naukowych zdobytych na obcych uczelniach, zwłaszcza we włoskich centrach prawniczych, działała nie w środowisku uniwersyteckim lecz właśnie w kapitulnych. A przecież Włochy to nie tylko centrum naukowe i teren uzyskiwania kontaktów z kołami kurialnymi lecz i ognisko humanizmu, nowego stylu życia, myślenia i smaku artystycznego.

Środowisko kapitulne, mieszczące w sobie wiele elementów o zróżnicowanym poziomie intelektualnym i dużych ambicjach, częstych kontaktach z innymi ośrodkami w kraju i zagranicą, stanowiło ośrodek kultury książkowej. Centrum oficjalnym była biblioteka kapitulna, o genezie zbiorów sięgających prawie początków chrześcijaństwa w kraju. Biblioteki te w XV w. uwielokrotniły swe zasoby, zwłaszcza od chwili pojawienia się inkunabułów. Można tam było znaleźć najnowsze księgi z zakresu prawa i teologii oraz stały kanon ksiąg średniowiecznego intelektualisty. Prywatne księgozbiory gromadzone przez działających w tym środowisku kanoników i klerków dorównywały swym potencjałem księgozbiorowi kapitulnemu, często dublując jego zbiory, często prezentując literaturę świecką, nie reprezentowaną w poważnych kapitulnych bibliotekach. Stałe kontakty z innymi środowiskami kapitulnymi i kolegiackimi, klasztorami, uniwersytetem i ośrodkami zagranicznymi wpływały na wzbogacanie materiałów posiadanych. Stosunki książkowe w środowiskach kolegiackich przedstawiały się podobnie, skala księgozbiorów i kontaktów była odpowiednio mniejsza.

Siedziby kapituł katedralnych znajdowały się — z wyjątkiem Poznania — w drobniejszych ośrodkach miejskich. Powodowało to dominację środowiska kapitulnego nad innymi ośrodkami kultury, dawało niemal monopol na wiedzę. Inaczej przedstawiał się obraz środowisk kościelnych w silniejszych ośrodkach miejskich. Tu mecenat mieszczański wyciskał swe piętno na ośrodku kościelnym. Duża część stanowisk kościelnych — zwłaszcza mansjonarii i altarii — była od niego uzależniona przez prawa kolatorskie i obsadzana przez członków rodów patrycjuszowskich. Mieszczanin ślący swych synów na uniwersytet chciał im zapewnić stanowisko w kościele, kształcąc synów w szkole chciał mieć wpływ na obsadę stanowiska nauczyciela utrzymywanego za jego pieniądze. Inna sytuacja występowała w miasteczkach prywatnych, gdzie feudał wyciskał swoje piętno na miejskim kościele a inicjatywa mieszczańska odgrywała tylko pomocniczą rolę, lub próbo-

wała skoncentrować swe wpływy na innym kościele miasta, odgrywającym pomocniczą rolę.

Z tymi zastrzeżeniami, dotyczącymi wpływu źródeł dochodu kościelnego, kościoły kolegiackie były kopiami środowisk katedralnych, a miejskie wzorowały się na kościołach kolegiackich, czekając aż rozrost struktury kościoła pozwoli im ubiegać się o miano kolegiaty.

Najniższym ogniwem kultury kościelnej były parafie wiejskie. Nie stanowiły one ogniwa twórczego w tym okresie. Wiązało się to ściśle z sytuacją ekonomiczną. Niewielu proboszczów stać było na utrzymanie wikarego. Na mianowanie proboszcza wpływ miał patron parafii, zamieniając często to stanowisko w posadę dla ubogich krewniaków, bez względu na ich kwalifikacje. Ogniwem kultury czyni parafie wiejskie tego okresu posiadanie szkół. Tylko w najsłabszych ekonomicznie parafiach brakowało szkół elementarnych. Z reguły mieściły się one w osobnych budynkach. Ówczesna gęstość sieci szkolnej kilkakrotnie przewyższała gęstość sieci szkół parafialnych w Polsce, w okresie działalności Komisji Edukacji Narodowej. Nierzadkie są wypadki w Wielkopolsce, że szkoła znajdowała się w miejscowościach nie posiadających w XIX wieku pruskiej szkoły elementarnej. Biorąc pod uwagę kilkakrotnie mniejszą ilość ludności w parafii w XV wieku, stwierdzić trzeba, prawie powszechność nauczania szkolnego u progu Odrodzenia. Na pograniczu wielkopolsko-kujawskim w rejonie Trzemeszna na 16 parafii tylko 5 nie posiadało szkoły, przy czym były to parafie najmniejsze terytorialnie, bądź też inkorporowane do klasztoru benedyktynów w Mogilnie, będącego w wyraźnym impasie kulturalnym. Niezależnie od szczupłego programu nauki i nienajlepszej kadry nauczającej, działalność wiejskiej sieci szkolnej zaliczyć trzeba do najważniejszych faktów kulturalnych okresu.

Prócz duchowieństwa świeckiego dużą rolę odegrało duchowieństwo zakonne. Większość zakonów znajdowała się w okresie regresji kulturalnej. Jako całość chyba tylko jedni kanonicy regularni pozostają cały czas w czołówce intelektualnej i intensywnie rozszerzają sieć swych zgromadzeń. Było to zgromadzenie silnie związane z reformą koncyliarną z jednej a z potrzebami kulturalnymi miast z drugiej strony. Kierowali szkołami i szpitalami, gromadzili wielkie biblioteki w klasztorach, utrzymywali kontakty z czołowymi polskimi intelektualistami, interesowali się humanizmem, tworzyli historiografię, pisali po polsku i po łacinie. Od połowy wieku ożywienie wnoszą klasztory bernardyńskie, podobne mając zainteresowania umysłowe jak kanonicy regularni, tak samo rekrutując swych członków wśród uczniów uniwersyteckich. Ich zasługi dla upowszechnienia literatury są jeszcze znaczniejsze.

Poezja bernardyńska stworzyła własny nurt w literaturze polskiej i polsko-łacińskiej swego czasu. Inna była rola wielkich i starodawnych opactw benedyktynów i cystersów, niezwiązanych z ośrodkami miejskimi. Poziom kulturalny zależał tu w znacznej mierze od inicjatywy opata i kierunku nadanego przezeń wewnątrz klasztoru. Zwłaszcza klasztory nie ulegające presji środowiska były specjalnie czułe na wszelkie spory wśród zakonników, które gwałtownie hamowały ich rozwój. W obrębie tego samego zakonu, w zbliżonych warunkach ekonomicznych były klasztory dorównujące swymi bibliotekami i potencjałem intelektualnym zakonników znanym klasztorom zagranicznym, oraz klasztory, o których życiu umysłowym niewiele wiadomo. Znakomita była biblioteka benedyktynów świętokrzyskich, ciekawa tyniecka, koprzywnicka, miechowska, mogilska, paradyska, sieciechowska, lecz nie można tego odnieść do wszystkich klasztorów. W zasadzie im starszy zakon, tym mniejsze możliwości dostosowania się do wymagań nowej epoki, nowe zakony powstają by wypełnić lukę w możliwościach pracy nieprzewidzianą przez stare reguły. Tam, gdzie dopływają ludzie o pewnym standardzie intelektualnym zdobytym na uniwersytecie lub w szkole katedralnej, o pewnej dojrzałości umysłowej i znajomości współczesnego świata, wykwitają na nowo ogniska kultury umysłowej i religijnej. Stare biblioteki wzbogacają się, tworząc warsztat pracy dla intelektualisty, chętnie przechwytując wszelkie nowinki kulturalne, zarówno związane z wydarzeniami kulturalnymi i naukowymi Europy jak i specyficzne dla kultury polskiej.

Niewiele można powiedzieć o kulturze mieszczaństwa zwłaszcza o tych jej stronach, które nie były związane z kulturą kościelną. Kultura prawna mieszczańska dotąd jest nie zbadana wystarczająco. Ciekawym ogniskiem były kancelarie miejskie, których kierownik, notariusz miasta, często uczeń, bakałarz czy nawet mgr uniwersytetu był najczęściej jednocześnie rektorem szkoły miejskiej. Wiedza z zakresu prawa i *artes* oraz charakter pracy zawodowej sprzyjały rozwojowi indywidualności notariusza, zaliczającego się do elity miejskiej. W kancelariach Poznania czy Pilzna spotykamy się z próbami tworzenia historiografii. Dokonywano tam również prac redaktorskich w zakresie prawa miejskiego i ujmowano w formuły prawnicze postanowienia rad miejskich. Podkreślić warto występowanie w mieście mieszczan uczniów Uniwersytetu Krakowskiego, jak mieszczanin średzki, bakałarz Stanisław. Bogatemu mieszczaństwu nie odpowiadała już szkoła miejska. Możnowładca Melsztyński czy Tarnowski, podobnie jak mieszczanin lubelski, Piotr Filipowicz, utrzymuje dla swych dzieci specjalnego pedagoga, kleryka Jana. Wysyłanie synów mieszczańskich na Uni-

wersytet Krakowski czy też zagraniczne świadczy również o ambicjach kulturalnych mieszczaństwa, zaznaczyć jednak trzeba, że dobrze funkcjonująca szkoła miejska, ciesząca się autorytetem w środowisku, odciągała grono uczniów od murów uniwersytetu. Mniejszą aktywność kulturalną mieszczaństwa może wiązać należy z procesem polszczenia się patrycjatu miejskiego, który to proces w obrębie jednego z pokoleń przyhamowywał aktywność kulturalną. Silną stronę kultury miejskiej stanowi przez cały okres kultura artystyczna, działalność warsztatów złotniczych, rzeźbiarskich i malarskich oraz strzech budowlanych.

Możliwości rozwoju kulturalnego w pozametropolitalnych ośrodkach były różnorodne. Mimo podobieństw były to centra zróżnicowane co do ambicji kulturalnych, innych w Wielkopolsce, Małopolsce, na Rusi. Pewien wpływ miała na to infiltracja wpływów kulturalnych sąsiednich ośrodków z zagranicy, tradycje polityczne regionu, sytuacja społeczna i narodowościowa. Stosunkowo rzadko klerk średniowieczny poprzestawał na nauce pobranej w swym ośrodku. Wzorem wagantów przechodził z jednego miasta do drugiego, by dopiero w późniejszym okresie życia znaleźć protektora i ustabilizować się. Mekką klerków był oczywiście uniwersytet, wpisanie się nań stanowiło akt klerkowskiej nobilitacji, zaliczenia do arystokracji grupy. Terenem działalności były jednak te wszystkie ośrodki, gdzie rozbrzmiewać mogła mowa Latynów.

Drogi rozwoju przebiegały rozmaicie. Zależały od wielu czynników, wśród których niepośledenią rolę odgrywało pochodzenie społeczne, związane z nim koneksje i koligacje, wykształcenie, zdolności i przypadek. Jaśko z Czechła pochodził z drobnej szlachty zagrodowej z okolic Kalisza. Początkowo notariusz publiczny, związał się z dworem biskupa Wojciecha Jastrzębca, który go mianował kanonikiem poznańskim, potem wysłał do Rzymu i na Sobór w Konstancji jako swego przedstawiciela. Kontakty zagraniczne pomogły mu zostać kanonikiem gnieźnieńskim i zbliżyć się do czołówki intelektualistów i dyplomatów polskich obecnych na Soborze. Po powrocie z Soboru zaliczany jest już do najzdolniejszych przedstawicieli kleru polskiego. Dzięki protekcji Jastrzębca, wówczas już prymasa, zostaje dziekanem gnieźnieńskim. Na jego to wniosek kapituła gnieźnieńska, jako pierwsza w kraju ustanawia prebendy dla lektorów teologii i prawa w szkole kapitulnej. Z kołami uniwersyteckimi, prócz osobistych kontaktów, wiąże go sprawowanie urzędu konserwatora praw uniwersyteckich. Biblioteka Jaśka z Czechła wskazuje, że mimo braku regularnych studiów uniwer-

syteckich posiadał liczne dzieła prawnicze i teologiczne, zbiory tekstów i komentarze do nich. Kariera Jaśka ułatwiała drogę jego młodszym braciom, posiadającym już wykształcenie uniwersyteckie, bakałarzowi Dersławowi i mistrzowi Sędziwojowi z Czechła.

Ten ostatni to czołowy wielkopolski intelektualista z połowy XV w. Po studiach wykładał na uniwersytecie jako kolegiat stobnerowski matematykę i astronomię. Gdy brat uzyskał dla niego kanonię w Gnieźnie, przenosi się tam. Okres soborowy spędza głównie za granicą jako wysłannik prymasa Wincentego Kota. Jest i na papieskim soborze w Ferrarze i na koncyliarystycznym w Bazylei. Przebywa też we Francji, studiując teologię w Kolegium Nawarskim i kontaktując się z episkopatem gallikańskim i dworem królewskim. Po powrocie do Gniezna zostaje profesorem teologii w szkole katedralnej i wikariuszem generalnym. Opiekuje się też biblioteką kapitulną. Królewskiej propozycji przejścia na biskupstwo wileńskie nie przyjmuje, przenosi się natomiast nagle do Kłodawy, zostając prepozytem kolegiaty kanoników regularnych. W klasztorze tym, założonym przez Pawła Włodkowica, tworzy swój nowy warsztat pracy. Z upodobaniem gromadzi materiały historyczne, które udzieli później Długoszowi. W czasie wojny trzynastoletniej bierze udział w dyplomacji królewskiej jako członek grupy ekspertów królewskich. Po zatwierdzeniu pokoju toruńskiego wysyła go król do Rzymu razem z Janem Ostrorogiem. Nie pozostaje też obcy wydarzeniom kulturalnym w kraju. Długosz dedykuje mu swe pierwsze literacko-historyczne dzieło *Żywot św. Stanisława*. Toczy też długą dysputę listami otwartymi z dominikanami i z biskupem Janem Lutkiem z Brzezia, w której elementy humanizmu łączą się z zagadnieniami dogmatycznymi. Trzeci z Czechelskich Mikołaj działał również w Gnieźnie wzorem swych stryjów. Początkowo skryba kapituły, potem jako licencjat dekretów jej członek, był wikariuszem generalnym i oficjałem profesorem prawa w szkole gnieźnieńskiej. Pozostali Czechelscy, bakałarz Dersław i ex-student Świętosław, nie wyróżniali się wśród grona kanoników.

Taki nagły wypływ grupy zdolnych ludzi z jednej, podzielonej licznymi działami rodzinnymi, wioski nie jest rzadki w tych czasach. Na Mazowszu z podobnej zagrodowej szlachty wywodzi się rodzina Mirzynieckich. Mikołaj z Mirzyńca, po studiach krakowskich rzymski doktor dekretów, był wpływowym płockim prałatem, znanym na dworze książęcym, opracowującym w Płocku liczne skorowidze rzeczowe do dzieł z prawa rzymskiego i kanonicznego. Nieco młodszy od niego Arnolf, doktor dekretów i magister teologii, był czterokrotnym rektorem uniwersytetu, zasiadał w kapitułach płockiej, gnieźnieńskiej, krakowskiej, był profesorem prawa w szkole

gnieźnieńskiej, pozostawił po sobie znaczną bibliotekę. Kanonikiem płockim został też krakowski magister *artium* Dawid z Mirzyńca. Poza tym studiowali w Krakowie ich rówieśnicy nieznani z żadnej działalności kościelnej Adam, Tomasz, Idzi, i bakałarz Klemens z Mirzyńca. Mała, nieparafialna wioska zagrodowej szlachty na przestrzeni dwu pokoleń dała uniwersytetowi tyleż samo uczniów co niejedno średniej wielkości miasto. Tak jak w wypadku Czechelskich, kariera jednego z rodziny przesądziła o możliwościach kształcenia się dla jego kuzynów i bratanków. Szlacheckie pochodzenie było też niewątpliwie pomocą w karierze i dawało możliwości stabilizacji życiowej na wyższym poziomie. Mimo to przez cały XV w. nie brak jest w wielkopolskich kapitułach kanoników i prałatów mieszczańskiego pochodzenia. Zasadniczo jednak drogi kariery i rozwoju mieszczańskiego klerka przebiegały nieco inaczej, okres stabilizacji w środowisku następuje tu znacznie później, kariera miewa więc więcej stopni. Inny typ prowincjonalnego klerka kreślą losy Jakuba z Kalisza. Był synem Bartłomieja ze Szczurska, szewca kaliskiego, i szlachcianki Małgorzaty Gajowskiej — społeczne pochodzenie wcale nie rzadkie w tych czasach. Studia na Uniwersytecie Krakowskim przerwał udając się w 23 roku życia na posadę rektora szkoły w Warce, protegowany przez mgra Jana Kraskę, archidiakona i oficjała uniejowskiego, związanego z abpem Zbigniewem Oleśnickim, po paru latach przyjął święcenia, pozostając nadal w Warce z woli swego protektora. Później wstąpił do zgromadzenia kanoników regularnych w Trzemesznie. W klasztorze wybił się szybko zostając kustoszem a potem przeorem opactwa. Wysyłano go również na głębszą prowincję do Gąsawy i Łąkoszyna, probostw klasztoru. Biblioteczka Jakuba, uzbierana z czasów nauczycielskich w Warce i pierwszych lat trzemeszeńskich, liczyła 16 woluminów. Ten były student krakowski interesował się prawem, teologią, literaturą, a kilkunastowoluminowa biblioteczka u proboszcza w Gąsawie czy rektora szkoły w Warce korzystnie świadczy o poziomie ludzi, którzy zajmowali takie stanowiska, a poza swymi zawodowymi zainteresowaniami sięgali po księgi rozszerzające ich horyzonty umysłowe.

Z biblioteczki takiego wiejskiego proboszcza, Mikołaja Dobrki z Jadownik, zachowały się trzy rękopisy. Mikołaj był synem chłopskim, na uniwersytecie nie studiował. Przepisywał kodeksy jako wikariusz w Szczepanowie i Zbyszycach, „wodę pijąc i jagody jedząc", potem jako proboszcz w Kobylanach mógł już kupować gotowe rękopisy oraz zlecać przepisywanie tekstów dla siebie. Gdy do ręki jego trafił pełen błędów kodeks z tekstem Izydora z Sewilli *O najwyższym dobru*, potrafił przebywając w Zbyszycach w przeciągu miesiąca uzyskać inny tekst traktatu i nanieść poprawki na

swój egzemplarz. Widocznie w okolicy nie brakowało dobrze zaopatrzonych biblioteczek plebanów i rektorów szkół. Biblioteczka Mikołaja z Jadownik została przekazana do bibliotek cystersów szczyrzyckich i kraśnickich kanoników regularnych. Przekazywanie bibliotek klerkowskich na rzecz klasztorów wydaje się być bardzo charakterystyczne dla nie posiadających bliższych krewniaków prowincjonalnych inteligentów o szerszych zainteresowaniach, wykazuje jednocześnie zasięg oddziaływania klasztorów na szersze środowiska i dobrą sławę klasztornych bibliotek.

Inaczej wyglądały losy klerka, który trzymał się dworskiej a nie duchownej klamki. Biernat z Lublina w osiemnastym roku życia wstępuje na służbę u starosty łukowskiego Jana Żelewskiego, potem służy u Gotarda Bystrama, starosty w Rogoźnie, po jego śmierci jakiś czas przebywa w domu wdowy po Bystramie. Z kolei zostaje famulusem Filipa Kallimacha, by stąd przenieść się w służbę u mieszczanina lubelskiego Łazarza. Stąd znowu wędruje, by służyć u Mikołaja Bystrama, Gotardowego brata. Stabilizację uzyskuje dopiero na dworze swego kolejnego, wieloletniego chlebodawcy, Jana Pileckiego, wojewody ruskiego. Po jego śmierci pozostaje nadal na dworze Pileckich służąc najmłodszemu synowi wojewody, Janowi. Dopiero na tym dworze magnackim uzyskał należytą rolę i możliwości rozwoju kulturalnego. Bogata biblioteka dworska służyć mu w tym będzie pomocą. Tu uformuje się znany powszechnie Biernat, stojący obok Jana z Koszyczek i Reja jako jeden z pierwszych autorów piszących świadomie i konsekwentnie w języku polskim, współtworzących polski język literacki.

Wspomnieć warto też uczonego prawnika Szymona Czarnego; osoba świecka, żonaty, syn jego bakałarz krakowski Samuel z Gniezna, notariusz Uniwersytetu Jagiellońskiego. Szymon działał jako prokurator w konsystorzu gnieźnieńskim. Był między innymi adwokatem Jana Ostroroga. Część swej biblioteki, zwyczajem gnieźnieńskich adwokatów konsystorskich, przekazał do użytku konsystorza gnieźnieńskiego. Szymon uzupełnił tę biblioteczkę, stanowiącą własność grona adwokackiego, dziełami z zakresu prawa rzymskiego i m. in. *Digestum vetus* i *Institutiones* Justyniana, nieczęste w tym czasie nawet w bibliotekach uczonych prawników krakowskich, bakałarzy i doktorów prawa. Szymona Czarnego nie znajdujemy wśród uczniów uniwersyteckich. Nie posiadał tytułów naukowych, a jednak na podstawie znanego fragmentu jego biblioteki zaliczyć go trzeba do kręgu znawców prawa rzymskiego, czołówki prawników polskich. Losy Czechelskich i Mirzynieckich wskazują, iż w ośrodkach prowincjonalnych możliwa była w XV wieku praca naukowa, kontakty z ośrodkami nauki za gra-

nicą i zajęcie wysokich pozycji w kulturze polskiej. Jakub z Kalisza, Mikołaj z Jadownik, Biernat z Lublina czy Szymon Czarny wykazują ambicje kulturalne i naukowe przebywając w małych ośrodkach lub nawet na wiejskiej parafii.

Charakterystyczną cechą kultury polskiej tego czasu, o decydującym znaczeniu dla dalszego rozwoju w okresie Odrodzenia, jest rozszerzenie oddziaływania kultury łacińskiej na cały kraj i dotarcie z książką i oświatą do Polski parafialnej, wyjście kultury poza mury miejskie. Szeroki zasięg oświaty zdecydował o triumfie idei Odrodzenia w XVI wieku, gdy po porażce na uniwersytecie idee humanistyczne zwyciężyły w całym kraju. Mecenat nad kulturą i nauką przyjęły właśnie formujące się w XV wieku dwory możnowładców świeckich i duchownych, przygotowujące się przez wiek XV do odegrania roli, do jakiej je predystynowały ich znaczenie polityczne i ekonomiczne.

Rozkwit literatury polskiej w XVI wieku — prawniczej, teologicznej czy beletrystyki i poezji — przygotowany został przez uformowanie się, wokół stworzonych w XV wieku instytucji, intelektualnego zaplecza w postaci grup ludzi zainteresowanych kulturą książkową, gotowych z konsumentów kultury zamienić się w jej twórców. Znajdą się wśród nich działacze reformacji i jej przeciwnicy, humaniści i konserwatyści, walczyć będą o nadanie kierunku dalszego rozwoju kultury polskiej.

Właśnie poza murami stolicy zachodziły procesy kulturalne o decydującym dla dalszego rozwoju znaczeniu. Podniesienie się poziomu kultury w całym kraju, a nie tylko w wybranych ośrodkach, umożliwiło szybki rozwój idei Odrodzenia, dając szerokie możliwości recepcji nowych prądów. Odrodzenie w Polsce, złoty wiek kultury polskiej, od swych początków charakteryzuje się jako proces przebiegający w całym kraju. Ten powszechny charakter Renesansu został przygotowany i umożliwiony przez rozwój kultury i oświaty dokonany w XV wieku w ośrodkach prowincjonalnych.

Jacek Wiesiołowski

NOTA O ŹRÓDŁACH

Metropolizacja kultury współczesnej narzuca swój stereotyp widzenia czasom dawniejszym. Oba te zjawiska powodują powszechną — nawet wśród historyków i polonistów — deformację spojrzenia na kulturę polską. Nie dostrzega się jednej rzeczy — iż żadna instytucja nie zachowała tak bogatych archiwaliów i biblioteki jak uniwersytet. Z bogatych ongiś bibliotek kapitulnych zachowały się tylko fragmenty, biblioteka płocka zaginęła w czasie ostatniej wojny, biblioteki

wielkopolskich kapituł spustoszyli już Szwedzi w czasie „potopu". Biblioteki klasztorne z Małopolski spłonęły po kasatach klasztorów, częściowo we Lwowie w 1848 r., częściowo w Warszawie w 1944 r. Z klasztorów wielkopolskich rozproszyli biblioteki Prusacy po kasacie klasztorów między wszystkie do Prus należące biblioteki uniwersytetów niemieckich. W ślad za wymieraniem rodzin możnowładczych rozpraszały się zebrane przez nie biblioteki dworskie, podobnie działo się z mieszczańskimi zbiorami. Tylko Kraków zachował swe zbiory uszczuplone jedynie pożarami i niedbalstwem bibliotekarzy. W te księgozbiory nie ingerował zaborca.

Monografii kultury polskiej — po śmierci wielkiego Aleksandra Brücknera nie nakreślono. Kultura uniwersytecka i miasta Krakowa dysponuje własnymi opracowaniami. Prób przedstawienia kultury pozakrakowskiej nie ma dotychczas.

Materiał do rehabilitacji ośrodków niemetropolitalnych czerpaliśmy z wydawnictw źródłowych i częściowo z rękopisów. Przy doborze przykładów pierwszeństwo dawaliśmy materiałom już znanym, które już weszły do ogólnopolskiej kultury, jednakże każdy z takich przykładów (z wyjątkiem literatury pięknej) można by zastąpić szeregiem innych mniej znanych, więc przez to mniej przemawiających, choć niejednokrotnie ciekawszych. Odwrotnie postępowaliśmy przy omawianiu poszczególnych zagadnień. Rzeczy ogólnie znane, jak uczoność kapituł wielkopolskich, biblioteki klasztorów sygnalizowaliśmy jedynie kilkoma zdaniami, sprawy mniej znane jak kultura możnowładców, szkolnictwo wiejskie, elementy świeckie w wyposażeniu kościoła, pochodzenie pomników języka polskiego i poezji polskiej omawialiśmy znacznie szczegółowiej, gdyż część tych spraw nie była dotąd omawiana w literaturze specjalistycznej, zajmującej się poszczególnymi zabytkami a nie stawianiem tez problemowych.

Z wykorzystanych większych opracowań warto wspomnieć przede wszystkim liczne prace A. Brücknera o literaturze polskiej i zabytkach językowych, prace szczegółowe o wymienionych zabytkach podaje *Bibliografia literatury polskiej, Nowy Korbut* t. I, Warszawa 1963; B. Kürbisówna, *Dziejopisarstwo wielkopolskie XIII i XIV wieku*, Warszawa 1959, A. Karbowiak, *Dzieje wychowania i szkół w Polsce w wiekach średnich*, t. II Petersburg 1903, t. III Lwów 1923, M. Walicki, *Malarstwo polskie XV w.*, Warszawa 1938, M. Walicki, *Złoty widnokrąg*, Warszawa 1965, A. Bochnak, J. Pagaczewski, *Polskie rzemiosło artystyczne wieków średnich*, Kraków 1959, A. Vetulani, *Średniowieczne rękopisy płockiej biblioteki katedralnej*, „Roczniki Biblioteczne" 7 (1963), M. Hornowska, H. Zdzitowiecka-Jasińska, *Zbiory rękopiśmienne w Polsce średniowiecznej*, Warszawa 1947. Wykorzystano również katalogi rękopisów i inkunabułów z bibliotek polskich. Sieć szkolną odtwarzano na podstawie *Liber beneficiorum* Jana Łaskiego, Gniezno 1881. Sylwetki działających na prowincji klerków Biernata z Lublina i Jakuba z Kalisza nakreślono w oparciu o opublikowane noty autobiograficzne zawarte w ich inkunabułach. Sylwetkę Szymona Czarnego naszkicował J. Fijałek *Bartolus de Saxoferrasto*, Cracoviae MCMXIV, a Mikołaja z Jadownik L. Zalewski *Chłop bibliofil z XV w.*, Lublin 1946. W pracy wykorzystano też wyniki własnych częściowo niepublikowanych jeszcze badań.

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

FILOZOFIA NA KONGRESIE RZYMSKIM WE WRZEŚNIU 1966

Jest rzeczą wiadomą, że wszelkiego typu większe spotkania i kongresy naukowe nie są terenem pracy badawczej czy twórczej. Pełnią one jednak swoistą, niezastąpioną rolę, o czym świadczy wielkie ich powodzenie — zwłaszcza w naszych czasach — we wszystkich dziedzinach wiedzy. Dostarczają bowiem okazji wymiany doświadczeń, zbliżenia osób uprawiających tę samą dziedzinę nauki a przede wszystkim informują na żywo i bezpośrednio o aktualnych problemach; są także w pewnej mierze wyrazem i wskaźnikiem stanu i poziomu danej dyscypliny.

I

Międzynarodowy Kongres Tomistyczny odbył się w Rzymie w dniach od 6 do 11 września 1965 roku i był szóstym tego typu spotkaniem tych, którzy uprawiają filozofię inspirowaną przez św. Tomasza, zorganizowanym przez Papieską Akademię św. Tomasza (tego rodzaju zjazdy odbywają się od lat z górą trzydziestu co kilka lat).[1]

Kongres zgromadził kilkuset uczestników, przedstawicieli uniwersytetów i innych uczelni zwłaszcza katolickich: Włoch, Francji, Hiszpanii, Belgii, Holandii, Niemiec, Szwajcarii, Kanady i USA z ogromną przewagą Europy, a w tym przedstawicieli Włoch, Hiszpanii i Francji. Polskę reprezentował, obecny wówczas w Rzymie z racji prac Soboru, ks. bp Kazimierz Kowalski z Pelplina.[2] Inne osoby z Polski zaproszone i pragnące brać udział w pracach Kongresu nie dojechały.

Prace Kongresu przebiegały w ten sposób, że każdego dnia odbywały się trzy rodzaje posiedzeń: 1 — przedpołudniowe posiedzenia ple-

---

[1] Warto może przy okazji wspomnieć, że już w roku 1934, a więc u początków inicjatywy tych spotkań, odbył się Międzynarodowy Kongres Filozofii Tomistycznej w Polsce, w Poznaniu. Obecność przeszło tysiąca uczestników, udział władz państwowych i kościelnych, wielu rektorów i profesorów uniwersytetów polskich i zagranicznych, a wśród nich filozofa tej miary, co Maritain, pozwala przypuszczać, że Kongres był dużym wydarzeniem w życiu kulturalnym naszego kraju.

[2] Ks. biskup Kowalski wygłosił przez radio watykańskie konferencję w języku polskim, w której podzielił się swymi wrażeniami z Kongresu (9.10.1965).

narne, podczas których wygłaszano dłuższe, trwające zwykle godzinę, odczyty (tzw. *relationes*). Wygłoszono ich w sumie sześć, jeden każdego dnia; wszystkie poświęcone interpretacji myśli św. Tomasza. Wtedy również wygłaszano kilka krótszych wypowiedzi (tzw. *communicationes*); 2 — popołudniowe posiedzenia sekcyjne, na których wygłaszano krótsze referaty, dobrane tematycznie i wreszcie 3 — dyskusja.[3]

W sumie w ciągu sześciu dni wygłoszono 86 odczytów (w tym 6 *relationes*). Akta Kongresu zostały już opublikowane. I-szy tom wydano w Rzymie w 1965 roku, II — w 1966 — w sumie prawie 700 stron druku dużego formatu.[4]

Spośród najbardziej znanych i czynnych uczestników Kongresu trzeba wymienić takie nazwiska jak: Gilson, który był tu specjalnie honorowany i wygłosił odczyt inaugurujący obrady Kongresu, Fabro, Lotz, Guérard des Lauriers, Dondeyne, van Riet, de Finance, de Lubac.

Kongres był poświęcony omówieniu problematyki Boga w filozofii św. Tomasza i w filozofii współczesnej. Nie trzeba podkreślać, że temat ogromnie szeroki, głęboko tkwiący w filozofii, a przy tym przedmiot nieustannie żywego zainteresowania zarówno ze strony specjalistów jak i szerokiego kręgu ludzi myślących.

Celem prac Kongresu była pewnego rodzaju konfrontacja rozwiązań tomistycznych z rozwiązaniami proponowanymi przez myśl współczesną. Tłem do tych rozważań było zaanonsowanie specjalnie ważnych i dość powszechnych zjawisk obrazujących sytuację współczesną w dziedzinie poznania czy raczej afirmacji Boga. Stąd wszystkie poruszone zagadnienia można by uszeregować w trzy grupy:

1. Omówienie ogólnej sytuacji w dziedzinie poznawalności Boga.
2. Interpretacja myśli św. Tomasza: przedstawienie i omówienie tzw. „pięciu dróg", wypowiedzi dotyczące ich aktualnej wartości, postulaty zmian, uzupełnień czy ulepszeń.
3. Przedstawienie problematyki Boga u poszczególnych autorów nowożytnych i współczesnych czy zasygnalizowanie niektórych ogólniejszych zjawisk w tej dziedzinie.

AD 1. ANALIZA SYTUACJI WSPÓŁCZESNEJ

Analizie sytuacji współczesnej poświęcono szereg osobnych wypowiedzi.[5] Wiele interesujących uwag zawierają także odczyty dotyczące

[3] Odczyty wygłaszano w językach: włoskim, francuskim, hiszpańskim, angielskim, niemieckim i po łacinie.

[4] *De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia.* (*Acta VI Congressus Thomistici Internationalis*) vol. I — Romae 1965, ss. 317; vol. II — Romae 1966, ss. 367.

[5] Sprawie tej poświęcono następujące odczyty: L. Ciappi OP, *Ateismo e libertà di conscienza alla luce del Concilio Vaticano I*; M. Cottier OP, *De la méfiance préalable à l'égard des motivations de l'affirmation de Dieu.*

innych, już bardziej szczegółowych, zagadnień. Trzy zjawiska zostały specjalnie zaakcentowane jako symptomatyczne dla naszej współczesności: ateizm, fideizm i uprzedzenie w stcsunku do tomizmu.

Gdy chodzi o dwa pierwsze zjawiska: ateizm i fideizm — nie są one czymś nowym. W myśli współczesnej posiadają jednak nowy wyraz, sformułowanie i nowe nasilenie, stąd potrzeba dotarcia do źródeł takiego układu sytuacji i klimatu intelektualnego naszych czasów, które sprzyjają ich rozwojowi.

Doszukując się genezy wzmożonej negacji Boga podkreślano dwie sprawy: 1° stworzony przez myśl współczesną konflikt między afirmacją Boga i człowieka, między humanizmem a religią. Antropologicznie zorientowane kierunki filozofii współczesnej często uważają negację Boga za konieczny warunek afirmacji człowieka. U źródeł tej alternatywy „Bóg lub człowiek" trzeba postawić Nietzschego z jego koncepcją nadczłowieka, Hegla z pomieszaniem bytu i poznania, pragmatyzm z niewyróżnieniem bytu od woli i miłości, Marksa z materialistyczną koncepcją człowieka, Freuda itd.

Girardi nie waha się szukać źródeł konfliktu i po stronie myśli religijnej. Wymienia tu zwłaszcza augustynizm i okhamizm, pod wpływem których — jego zdaniem — kształtował się współczesny obraz chrześcijaństwa na Zachodzie. Myśl augustyńska, ukazując między Bogiem a naturą pewną rywalizację, mogła przyczynić się do powstania tak „teocentrycznej" koncepcji religii, która albo grawituje ku fideizmowi albo prowadzi do rozumienia, że człowiek religijny to ten, który wybiera Boga przeciw człowiekowi, religię przeciw moralności, miłość Boga przeciwko miłości bliźniego.

Tomasz z Akwinu i w tej dziedzinie doprowadził myśl do równowagi, przez co stworzył syntezę wartości Boskich i ludzkich. Człowiek jest wartością absolutną w swoim porządku, Bóg natomiast jest absolutem bytu, pełnią doskonałości i źródłem wartości człowieka. Identyczność Bytu i Miłości w Bogu, fakt, że prawa bytu są prawami miłości stanowi podstawę autentycznego humanizmu.

Drugi rodzaj źródeł współczesnego ateizmu to zjawiska z dziedziny teorii nauki. Chodzi tutaj o nowożytne i współczesne koncepcje nauki i poznania naukowego, zwłaszcza o pozytywizm i scjentyzm, które zamykając całość wiedzy w granicach nauk eksperymentalnych negują w konsekwencji możliwość poznania filozoficznego. Taka postawa po-

---

Une problématique de l'atheisme moderne; A. Etcheverry, *Athéisme et pressentiment de Dieu;* J. Girardi, *Athéisme et théisme face au problème de la valeur absolue de l'homme;* L. Leahy SJ, *Les fondements de l'athéisme scientifique;* N. Petruzzellis, *Il problema di Dio nel pensiero contemporaneo;* C. Pietro SJ, *Per una ricerca del senso delle „cinque viae" nel problema dell'ateismo contemporaneo.*

znawcza prowadzi często do zanegowania istnienia rzeczywistości transempirycznej.

Drugie zjawisko sygnalizowane przez diagnostyków sytuacji współczesnej to fideizm, który, zwłaszcza genetycznie, powiązany jest w pewien sposób z ateizmem i którego źródeł można się dopatrywać w podobnych postawach teoriopoznawczych. Toteż mówiąc o tych źródłach wymienia się takie kierunki filozoficzne, jak: kantyzm, pozytywizm, neopozytywizm, które problemy metafizyczne wykluczyły z pola dociekań racjonalnych. Przewaga momentu intuicyjnego nad momentem dyskursywnym w filozoficznym poszukiwaniu Boga w myśli współczesnej jest więc wynikiem dewaluacji rozumu w tej dziedzinie, a szerzej w dziedzinie filozofii w ogóle. Nic więc dziwnego, że uważa się, iż odnajduje się Go w intuicji, dialektyce, nie zaś na drodze poznania rozumowego, racjonalnego.

Taka postawa poznawcza prowadzi często do bardzo poważnych konsekwencji, które dają się zauważyć w filozofii ostatnich lat, mianowicie do zatracenia świadomości transcendencji Boga. W wyniku doświadczenia intuicyjno-wartościującego, które jest zawsze doświadczeniem horyzontalnym, dochodzi się do Boga „bliskiego", Boga jako „drugiego", jako towarzysza, nie zaś do Boga, który na mocy swej natury jest transcendentny w stosunku do wszystkiego, co jawi się nam empirycznie (chociaż właściwe rozumienie transcendencji nie wyklucza „obecności" Boga w świecie i głębokiej Jego bliskości).[6]

Mimo skonstatowania szerokiego zasięgu zjawiska ateizmu,[7] i to zarówno w myśli współczesnej jak i w życiu ludzi naszych czasów, ton tych rozważań nie jest pesymistyczny.

Chociaż często wyklucza się problem Boga z terenu dociekań filozoficznych, potrzeba Absolutu nie przestaje pojawiać się w myśli współczesnej i w życiu współczesnego człowieka. Nawet w wizji egzystencjalistycznej Bóg pozostaje na horyzoncie myśli i życia ludzkiego. Znane jest przecież powiedzenie Sartre'a „Bóg umarł, lecz człowiek nie stał się ateuszem". Nie trzeba też udowadniać, że proponowane przez współczesność substytuty boskości nie zadowalają człowieka, bo — jak się wyraża Etcheverry: „Bóg pozostaje w pragnieniach naszego serca."[8]

Trzecie zjawisko wiąże się już bezpośrednio z tomizmem. Wypada tu zauważyć zmysł rzeczywistości i szczerość tomistów. Przyznają otwarcie: przeżywamy kryzys zaufania do tomizmu, zwłaszcza kryzys

---

6 Zob. M. T. Antonelli, *Dio transcendente e l'ultima filosofia.*

7 Konstytucja *O Kościele w świecie współczesnym (Gaudium et spes)* uważa, że „ateizm należy zaliczyć do najpoważniejszych spraw doby obecnej".

8 Zob. A. Etcheverry, *Athéisme et pressentiment de Dieu.*

wiary w to, że filozofia tomistyczna może odpowiedzieć na pytania, jakie stawia myśl współczesna i rozwiązać współcześnie ważne problemy. Dotyczy to zarówno środowisk niekatolickich jak i katolickich. Wielu intelektualistów katolickich wyżej stawia heglizm, mniej skrajne postacie marksizmu, fenomenologię czy egzystencjalizm niż tomizm, który często traktuje się jako pozostałość minionej epoki. Konsekwentnie podobna sytuacja panuje w dziedzinie poznawalności Boga. Dowody św. Tomasza nie mają wielkiej wartości dla ludzi współczesnych.

Reakcje tomistów (tomistów — w szerokim tego słowa rozumieniu) na taki stan rzeczy przejawiają się w bardzo różny sposób. Spróbuję je sprecyzować i nieco uporządkować:

1 — wielu wypowiadających się akcentuje konieczność ulepszenia sytuacji wewnątrz filozofii tomistycznej czy konkretnie dowodów na istnienie Boga. Sprawy te bliżej będą referowane przy interpretacji „pięciu dróg". Tutaj pragnę zaznaczyć, że postulaty te często idą w kierunku zmiany punktu wyjścia dowodów z kosmologicznego na antropologiczny, co zbliżyłoby je do antropologicznie zorientowanej myśli współczesnej.[9]

2 — Inni natomiast postulują pozostawienie dowodów klasycznych a wypracowanie innych sposobów ukazania istnienia Boga. Ciekawą analizę poglądu dwu profesorów Katolickiego Uniwersytetu w Mediolanie: Emanuele Severino i Gustavo Bontandini przeprowadza Berti w artykule: *W jakim sensie można dziś mówić o dowodzeniu istnienia Boga.*[10] Profesorowie ci, mimo że otrzymali tomistyczną formację intelektualną, nie przyjmują dowodów tomistycznych utrzymując, iż poznanie Boga jest przedmiotem swego rodzaju bezpośredniego doświadczenia (każdy z nich w nieco inny sposób rozumie tę bezpośredniość).

3 — W podobnym kierunku idzie Isaye, zwracając uwagę na intuicyjność procesu dochodzenia do stwierdzenia, że istnieje Bóg.[11]

4 — Natomiast Korinek (prof. Gregorianum) ustosunkowując się do faktu, że współczesne kierunki filozoficzne (fenomenalizm, pozytywizm, materializm, egzystencjalizm, pragmatyzm) wszystko co transempiryczne uznają za niepoznawalne lub nierealne, uważa iż na innej drodze trzeba okazać istnienie rzeczywistości pozadoświadczalnej. Nawiązując do poglądów Maréchala i innych zwolenników tzw. metody transcendentalnej w filozofii, przyjmuje, iż sam człowiek jest usytuo-

---

9 Por. F. Marty SJ, *Le point de départ pour la pensée contemporaine de la démarche vers Dieu: réflexion sur la connaissance humaine des êtres singuliers selon Saint Thomas d'Aquin.*

10 Por. E. Berti, *In quale senso si puo parlare oggi di dimonstrazione dell'esistenza di Dio*; G. Bontandini, *Sull'aspetto dialettico della dimonstrazione dell'esistenza di Dio.*

11 G. Isaye SJ, *Arguments thomistes: humilité, simplicité, perennité.*

wany transempirycznie: element absolutny jest implikowany w poznaniu, miłości i działaniu ludzkim. Słowem — człowiek ze swej natury jest w relacji do Absolutu i to przejawia się w jego działalności. Analiza ludzkiego poznania i działania odkrywa to i dlatego jest doskonałym punktem wyjścia i drogą do okazania, że Bóg nie jest tylko subiektywnym pragnieniem człowieka, lecz że istnieje realnie.[12]

Sprawę bardziej generalnie rozpatruje Guérard des Lauriers (Saulchoir) w odczycie zatytułowanym zdaniem, które wyraża oficjalne stanowisko Kościoła w dziedzinie poznawalności Boga (Sobór Watykański I), co dla nas, ludzi epoki drugiego Soboru Watykańskiego, brzmi nieco nieprzyjemnie: *Si quis dixerit Deum naturali lumine certo cognosci non posse: anathema sit.* — Nie było i nie jest rzeczą konieczną, aby możliwość racjonalnego poznania istnienia Boga była przyjmowana powszechnie, czy aby klasyczne dowody były przez wszystkich rozumiane i honorowane. Jest to nawet niemożliwe. Kiedy jednak obserwuje się powszechność ich odrzucania i jakąś awersję w stosunku do nich — jest to symptom alarmujący. Nie chodzi prelegentowi o obronę takich czy innych sformułowań dowodów klasycznych lecz o problem o wiele ogólniejszy, mianowicie o uznanie, że poprzez poznanie bytu można w sposób racjonalnie uzasadniony wykazać, że istnieje Bóg. Problem jest o tyle ważny, że w myśli współczesnej, która zeszła z drogi bytu, nie ma takich rozwiązań, które byłyby równoważne, równowartościowe, które by mogły zastąpić ujęcia klasyczne. Wszystko, co się w tej dziedzinie proponuje, jest mętne, niezdecydowane, uwikłane w założenia. Jedynym wyjściem z sytuacji jest — zdaniem Guérarda des Lauriers — powrót do autentycznej filozofii bytu. Tutaj jednak stoi na przeszkodzie mentalność współczesnego człowieka, ukształtowania przez nauki pozytywne, w dużej części fizykalne, formalne, techniczne, co w konsekwencji prowadzi do zapoznania natury umysłu. Człowiek współczesny stracił więc sprawności, które potrzebne są w interesującym nas procesie. Intelekt naszych współczesnych jest tak uformowany przez patrzenie na rzeczywistość w świetle teorii naukowych, tak zawężony przez selektywny punkt patrzenia, przystosowany do specjalistycznych aparatów i metod, iż wydaje się tracić zdolność bezpośredniego, szerszego kontaktu poznawczego z rzeczywistością. Pytając zawsze o przyczynę jako zasadę porządkującą zebrane dane, nie umie pytać o Pierwszą Przyczynę.

Dlatego potrzeba — zdaniem prelegenta — pewnego rodzaju propedeutyki filozofii, a w konkretnie interesującej nas kwestii — propedeutyki dowodów na istnienie Boga, aby pomóc umysłowi współczesnego człowieka odkryć jego własną naturę, pomóc zrozumieć, że jest capax entis a w konsekwencji i capax Dei.

---

[12] Por. A. Korinek SJ, *Absolutum in probationibus existentiae Dei.*

A właściwie potrzeba tu jeszcze czegoś więcej. Aby odkryć tę własną konnaturalność z bytem, umysł współczesnego człowieka potrzebuje pewnego rodzaju „nawrócenia", które byłoby niczym innym jak przejściem pewnej drogi do odkrycia naturalnej zdolności percepcji bytu.

AD 2. INTERPRETACJA „PIĘCIU DRÓG"

Omówieniu poszczególnych dowodów tomistycznych poświęcono wiele miejsca.[13] Można powiedzieć, że właśnie ich interpretacja była zasadniczym celem Kongresu. Są to jednak sprawy dość szczegółowe, interesujące przede wszystkim fachowców dlatego je tutaj pomijam. Poza tym referaty z tej dziedziny nie zawierają wielu nowych, czy szczególnie interesujących ujęć. Mówiąc najogólniej — interpretacja „starych" dróg idzie w kierunku: a — pogłębienia świadomości metafizycznego charakteru występujących tam pojęć i zasad, b — odseparowania od kontekstu fizyki arystotelesowskiej, średniowiecznej czy jakiejkolwiek innej oraz c — pewnego powiązania z pozatomistycznymi ujęciami współczesnymi (dotyczy to zwłaszcza piątej drogi z celowości; postulowano powiązanie dowodu z celowości z ujęciem Teilharda de Chardin).

Na specjalną uwagę zasługują dwa odczyty: interpretacja drugiej drogi proponowana przez J. B. Lotza, autora znanego z wysiłków połączenia elementów filozofii tomistycznej z innymi współczesnymi kierunkami, zwłaszcza Heideggera i Maréchala (w ramach tzw. metody transcendentalnej), oraz interpretacja czwartej drogi (ze stopni doskonałości), dokonana przez znanego, wybitnego metafizyka o. Fabro. Warto może poświęcić trochę uwagi ujęciu o. Fabro ze względu zwłaszcza na to, że czwarta droga jest często nawet przez tomistów odrzucana, a zawsze stanowi przedmiot rozbieżnych opinii.

Dwie trudności powstają przy interpretacji czwartej drogi: pierwsza, wspólna dla wszystkich — w jaki sposób przejść od skończonego do Nieskończonego tzn. w jaki sposób przekroczyć skończoność oraz druga, specjalna dla czwartej drogi, która wychodząc z doskonałości formalnych przechodzi na płaszczyznę realną przyczynowości.

---

13 Por. R. Masi, *De prima via*; S. Vanni Rovighi, *La „prima via" tomistica per dimonstrare l'esistenza di Dio*; J. B. Lotz, *De secunda via S. Thomae Aquinatis;* V. Décarie, *Les rédactions successives de la secunda de „Contra Gentiles"*, I, 13; M. D. Philippe OP, *La troisième voie de St. Thomas;* D. Composta, *De fontibus Aristotelaeis tertiae viae S. Thomae;* C. Giacon SJ, *Alcune osservazioni sulla III e IV via di S. Tommaso;* M. Gonzales Pola OP, *El punto de partida de la tercera via de Santo Tomas*; R. Webster, *A modern view of the Third Way*; C. Fabro, *Il fondamento metafisico della IV via*; T. Miyakawa, *Significato e valore della IV via della Somma Teologica*; M. Duquesne, *De quinta via. La preuve de Dieu par le gouvernement des choses*; C. Velverde SJ, *Evolucionismo teilhardiano y quinta via.*

Trudności te, poważne dla współczesnego myśliciela, nie istniały — zdaniem Fabro — dla św. Tomasza, który nie miał kłopotu z przejściem od rzeczywistości poznawalnej zmysłowo do Bytu Transcendentnego, ponieważ rozumiał przyczynowość jako zależność w istnieniu, a nie jako prawo zjawiania się bytów zmysłowych (Kant, Hume). To wskazuje jak zupełnie inny był punkt wyjścia św. Tomasza, od którego on rozpoczynał filozofowanie niż ten, który proponuje i realizuje myśl współczesna.

Zdaniem Fabro Tomasz w czwartej drodze nie opuszcza terenu bytu realnego i uważa, iż właśnie czwarta droga stanowi moment bardzo interesujący i najgłębiej wchodzący w samo sedno metafizyki Tomasza. Nie zachodzi tu sugerowana przez niektórych autorów aprioryczna analiza pojęć lecz analiza stwierdzonego doświadczalnie faktu hierarchii bytów. Związek między bytami o doskonałościach niższego stopnia z doskonałością absolutną ma charakter przyczynowania wzorczego, którego realne przyczynowanie jest zawsze związane z przyczyną sprawczą. Dialektyka *magis et minus* nie wydaje się istotna dla struktury czwartej drogi. Raczej jest tu ważne odpowiednie zastosowanie zasady partycypacji. Chodzi tu jednak nie tylko o partycypację konkretnego bytu w idei, lecz także o partycypację w istnieniu Bytu Najdoskonalszego.

Warto zaznaczyć, iż Fabro czy omawianiu interesującej nas drogi poszerza tekst z *Sumy Theol.* paralelnymi tekstami z innych dzieł, zwracając specjalną uwagę na tekst *Komentarza do Prologu Ewangelii św. Jana.*

Osobną grupę odczytów stanowią te, które poruszają problemy — mówiąc najogólniej — metodologiczne związane z pięciu drogami.[14] Brak tu miejsca na szczegółowe ich omówienie. Warto może zaznaczyć, że pani Rivietti Barbò, nawiązując do prac naszych polskich logików, ks. Salamuchy i o. Bocheńskiego, rozważa możliwość formalizowania dowodów. Uważa jednak, że ze względu na analogiczny charakter pojęć metafizycznych nie można tu poprzestać na ujęciu tylko związków formalnych; trzeba uwzględnić także i relacje treściowe, a więc o formalizacji we właściwym sensie trudno mówić.

---

[14] Problemom tym były poświęcone następujące artykuły: F. Rivetti Barbò, *Logica simbolica e prove dell'esistenza di Dio: rilievi metodologici*; A. Bogliolo, *De praesuppositis viarum S. Thomae ad existentiam Dei probandam*; I. Bonetti, *Equivoci sulla causalità*; C. Cantone, *Lo statuto della „teologia naturale cristiana" e San Tommaso*; G. Cristaldi, *Il principio di verifica e l'esistenza di Dio*; H. Geurtsen SJ, *Einheit und Unterschied spontaner und refleksiver Gotteserkenntnis*; G. Giannini, *La funzione del principio di non-contraddizione nella dimonstrazione dell'esistenza di Dio*; F. Gonzales-Cordero, *La demonstracion de la existencia de Dios objeto proprio de la filosofia natural*; M. Nicolodi, *Aposteriorismo*; Philippe de la Trinité, OCD, *Comment présenter aujourd' hui les cinq voies de Saint Thomas d'Aquin.*

Gilson, w swoim inauguracyjnym odczycie, poruszył zagadnienie nieadekwatności naszego umysłu w stosunku do poznania natury Boga, i w konsekwencji nieadekwatności naszego języka dla wyrażenia prawd o Bogu.[15] Język, którym posługujemy się, dostosowany jest do świata materialnego. Wprawdzie z pomocą przychodzi tu analogia i pojęcia analogiczne, nie rozwiązuje to jednak sprawy całkowicie. Człowiek nie ma i nie może mieć adekwatnego pojęcia bytu Bożego. Niewątpliwie umysł ludzki chce i może w pewnym stopniu poznać Boga; wychodząc z poznania bytów materialnych może utworzyć pojęcie Boga jako przyczyny stworzeń, które jednak mimo najbardziej precyzyjnych ujęć filozoficznych nie będzie pojęciem w pełni oddającym rzeczywistość Boga. Św. Tomasz ciągle pamięta o tej zasadniczej nieadekwatności naszych narzędzi poznawczych w tej dziedzinie. Gilson wyraża obawę, czy dość o tym się pamięta czytając i interpretując teksty św. Tomasza.

Nawiązując do zarzutów wysuwanych obecnie przez teologów i filozofów przepełnionych duchem ekumenizmu, że tomizm jest zbyt łaciński a przez to może stanowić przeszkodę w porozumieniu i zbliżeniu się różnych wyznań, Gilson akcentuje właśnie ekumeniczny charakter myśli św. Tomasza. Filozofia św. Tomasza wiele przecież zawdzięcza Arystotelesowi, który nie był Latynem; najwyższym autorytetem w teologii dla Tomasza był św. Augustyn, którego język filozoficzny pochodzi od Plotyna, też Greka; Grekami byli także Grzegorz z Nysy i Grzegorz z Nazjanzu, Bazyli, Jan Damasceński, Pseudo Dionizy. Nie można też pominąć udziału myśli żydowskiej i arabskiej w kształtowaniu się filozofii św. Tomasza.

AD 3. BÓG W FILOZOFII WSPÓŁCZESNEJ

W dziale dotyczącym problematyki Boga w myśli współczesnej rozpatrywano stanowiska: Hegla, Heideggera, Feuerbacha, Santayany, Rosminiego, Unamuno, Merleau-Ponty, Tillicha, Bubera, Marcela oraz Teilharda de Chardin.[16] Odczyty te miały charakter albo ściśle referu-

---

[15] Por. E. Gilson, *La notion d'être divin.*

[16] Wygłoszono tu następujące odczyty: V. J. Bourke, *Recent approaches to finite God*; V. Cudeiro OP, *Ineficacio de las pruebas racionales de la existencia de Dios sequn Miquel de Unamuno*; C. Santos Escudero SJ, *La negacion de la existencia de Dios en la filosofia de G. Santayana*; J. de Finance SJ, *Le sujet et l'attribut, A propos d'un texte de Feuerbach*; G. F. McLean, *The problem of man's knowledge of God in Paul Tillich*; H. de Lubac, *Tradition et nouveauté dans la position du problème de Dieu chez le P. Teilhard de Chardin*; W. Luipen, *Heidegger and the „affirmation" of God*; G. Penzo, *L'Intuitio „pura" in Heidegger, l'Intuitio „scintilla rationis" in S. Tommaso e il problema di Dio*; G. van Riet, *Le problème de Dieu chez Hegel*; C. Riva, *L'esistenza di Dio in A. Rosmini*; F. de Urmeneta, *Dios en Santo Tomas y en Gabriel Marcel*; F. Vandendussche SJ, *Les approches du problème de Dieu dans la philosophie de Merleau-Ponty.*

jący albo też porównywano poszczególne ujęcia ze stanowiskiem św. Tomasza, dopatrując się, gdzie tylko się da, zbieżności. Sposób, w jaki relacjonowano myśl autorów współczesnych, harmonizuje w zupełności z soborowym klimatem dialogu. Jeden z uczestników Kongresu, akcentując ten fakt, przypomniał powiedzenie Husserla o zjazdach filozoficznych: „Spotykają się tam filozofowie, nie zaś filozofie". Tym razem — można by mówić o spotkaniu filozofii.

Niepodobna w szczupłych ramach, którymi tu rozporządzam, omówić treści poszczególnych referatów. Ograniczę się do naszkicowania dwu, z pewnego punktu widzenia, wydaje się, reprezentatywnych. Chodzi o odczyt o Heglu i o Teilhardzie de Chardin.

Myśl Hegla, dotycząca problemu Boga, stanowi przedmiot całej gamy interpretacji.[17] Dopatrywano się tam panteizmu, ateizmu, gnozy, filozofii chrześcijańskiej a nawet teologii spekulatywnej. Powodem takiej rozbieżności interpretacji jest zapewne wieloznaczność języka Hegla a także trudny i zawiły sposób przedstawiania myśli.

Problem Boga u Hegla dotyczy przede wszystkim pojęcia Boga, nie zaś jego istnienia. Istnienie Boga jest dla niego niepowątpiewalne.

Van Riet akcentuje odrębność podejścia do problemu Boga Hegla i Tomasza: św. Tomasz był filozofem i teologiem. Filozof mówi o Bogu jedynie na mocy rozumu. Teolog filozoficzne pojęcie Boga wzbogaca o dane Objawienia chrześcijańskiego. Hegel był tylko filozofem. Tylko na mocy rozważań filozoficznych chce powiedzieć kim jest Bóg. To zresztą uważa za główne zadanie filozofii.

Dla zrozumienia jednej i drugiej filozofii najważniejsze jest ustalenie punktu wyjścia, czy jak van Riet, określa — „pierwszej zasady".

Dla Tomasza „pierwszą zasadą" jest byt rozumiany jako doskonałość, która wyklucza swoje przeciwieństwo — niebyt. Bóg jest tym, który jest, jest bytem, który istnieje *par excellence*, w którym nie ma nic niebytu.

Dla Hegla pierwszą zasadą jest to, co on nazywa pojęciem lub ideą, której zasadniczą cechą jest jedność dialektyczna przeciwnych elementów. Pojęcie nie jest abstraktem, wytworem rozumu, który rozdziela i wyklucza. Jest konkretem, wytworem rozumu zatrzymującego i jednoczącego różne elementy. Pojęciem najwyższym jest duch — synteza bytu i myśli. Bóg jest więc ideą absolutną, duchem absolutnym. Jest doskonały, nieskończony, wieczny, wolny, myśl myśli. Ale zawiera również sprzeczności — jest nieskończony, lecz implikuje skończoność. Tylko Bóg jeden i troisty jest Absolutem. Jest także stworzycielem tzn. manifestacją samego siebie.

Człowiek — wynik aktu stwórczego — może przekraczając swą skończoność stać się wolnym, żyć życiem Boga. Poprzez historię ludzką

---

[17] Por. G. van Riet, *Le problème de Dieu chez Hegel.*

istota Boga „rozwija się", „okazuje się", „realizuje się". Historia ludzka i Boska są nierozerwalnie ze sobą złączone.

Odmienność punktów wyjścia jest frapująca w swoich konsekwencjach. Dla św. Tomasza Bóg jest absolutny, transcendentny, stworzenie jest przygodne. Dla Hegla natomiast Bóg implikuje drugi byt (przede wszystkim swego Syna a następnie naturę). Bóg nie jest pełny bez człowieka, a człowiek odkrywa się jako pewien moment Boga włączony w życie trynitarne.

Ta opozycja przybiera swoją formę bardziej konkretną, kiedy przechodzi się z płaszczyzny metafizycznej na płaszczyznę refleksji dotyczącej religii. Tomasz interesuje się tylko jedną religią — chrystianizmem. Wiara i rozum, teologia i filozofia są oddzielone, ukazują dwa różne porządki. Dla Hegla istnieje jeden porządek rozumu. Hegel rozważa różne religie, opisuje je fenomenologicznie, porównuje i osądza w filozofii.

Jeśli się przyjmie, że prawdziwym pojęciem Boga jest rozumienie Go jako bytu osobowego, transcendentnego, samowystarczalnego, bez koniecznej relacji do stworzeń, pozycję Hegla oceni się jako ateizm, panteizm czy antropoteizm. Powie się, że Hegel neguje Boga, albo że przyjmuje boskość człowieka. Jeśli się jeszcze przyjmie, że to pojęcie Boga jest pojęciem chrześcijańskim czy w ogóle religijnym — powie się, że według Hegla religia alienuje człowieka. Taka jest postawa komentatorów ateistycznych, którzy widzą w Heglu prekursora Marksa. Podobnie interpertuje go wielu autorów chrześcijańskich.

Jeśli natomiast uważa się, że refleksja Hegla nie zasługuje na miano filozofii, a jego egzegeza religii jest prawie fantazyjna — oceni się jego myśl jako gnozę. Jeśli uzna się znowu, że Hegel uznaje religie, że je opisuje, ale odrzuci się przyjmowaną przez niego konieczność związku między człowiekiem i Bogiem, aby zapewnić wolność stworzenia i odkupienia — można dojrzeć w Heglu zwolennika filozofii chrześcijańskiej lub nawet teologa.

Van Riet nie osądza poszczególnych intepretacji ani nie podaje nowej. Zaznacza tylko, że poznanie stanowiska Hegla może pomóc do rozwiązania trudności, na jakie napotykają nasi współcześni nawet w środowiskach chrześcijańskich, w pogodzeniu istnienia Boga z wolnością człowieka. Przypomina, że Hegel był tym, który w dużym stopniu przyczynił się do powstania tych trudności, ale jest zdania także, że właśnie on może stać się tym, który najbardziej pomoże jeśli nie rozwiązać to przynajmniej sformułować te trudności. Zasadniczą kwestią jest tu transcendencja i immanencja Boga oraz stosunek natury do nadnatury. Heglizm jest więc zaproszeniem do przemyślenia na nowo problemów bardzo delikatnych i bardzo aktualnych: stosunku między rozumem i wiarą, naturą i nadnaturą, prawdą i wolnością, filozofią religii i teologią.

Ogólna znajomość stosunku de Lubaca do Teilharda de Chardin każe przypuszczać, że jego ocena będzie bardzo pozytywna.[18] Całe dzieło Teilharda uważa de Lubac za jeden wielki dowód na istnienie Boga wspaniale odnowiony, bo umieszczony w perspektywie naukowej.

Przechodząc do spraw bardziej szczegółowych de Lubac wyróżnia kilka momentów, które można by przyjąć jako dowody istnienia Boga zaprezentowane przez Teilharda. Zwraca jednak uwagę specjalnie na dwa: 1° współczesna nauka ukazuje ewolucję w kierunku bytów o wzrastającej świadomości. Aby ewolucja ta była nieodwracalna, musi istnieć pierwszy motor kierujący — OMEGA. Bóg jawi się więc jako postulat myśli naukowej. 2° Bóg jako przedmiot miłości jest również warunkiem unifikacji ludzkości.

Z właściwą sobie beztroską o wyróżnienie płaszczyzn, o ścisłość sformułowań de Lubac konkluduje: Teilhard przez swe dowody pokazuje, że problem pierwszego Motoru nie zmniejszył się, przeciwnie — przy współczesnym, naukowym spojrzeniu na świat — powiększył się; w ujęciu problemu Boga przez Teilharda nie tylko nie burzy się tradycji chrześcijańskiej, okazuje się nawet, że znajduje ona potwierdzenie w nauce; dowód kosmologiczny przemienia się tu w tak pożądany — dowód antropologiczny. Poza tym należy — zdaniem de Lubaca ocenić jeszcze jedną wartość postawy Teilharda — jego dzieło jest nieustannym dialogiem ze współczesnymi ateistami.

*

Jakie refleksje i oceny nasuwają się po zapoznaniu się z rzeczywiście bogatą problematyką poruszoną na Kongresie, ze sposobem prezentowania tam filozofii tomistycznej? Jaka jest więc jego wartość w aspekcie filozoficznym?

Przegląd różnych stanowisk czyniony — jak zaznaczyłam — w atmosferze przyjaznej, jak to zresztą można było zauważyć choćby na przykładzie interpretacji myśli Hegla, czy Teilharda de Chardin, ukazuje fakt, że prawie cała filozofia współczesna pozostaje wciąż na torach wyznaczonych jej przez Descartesa, pogłębianych przez Kanta, Hegla, Husserla czy Heideggera, na torach idei, myśli, świadomości. Na tej też linii kształtuje się współcześnie filozoficzny problem Boga. Jeśli kierunki współczesnej filozofii podają nawet pozytywne rozwiązania w tej dziedzinie, wikłają się w poważne trudności, dotyczące zwłaszcza dwu spraw: 1° przejścia z płaszczyzny poznawczej (ze świadomości) na płaszczyznę rzeczywistości realnej, na płaszczyznę bytu realnie istniejącego oraz 2° transcendencji Boga. Skoro Bóg jawi się zwykle jako biegun naszej ludzkiej świadomości, czyż nie jest immanentny? Jak wykazać, że przekracza ramy ludzkiej świadomości?

Właśnie w kontekście myśli współczesnej ukazuje się charakter, a przez to wartość i rola tomizmu jako w pewnym sensie jedynej

[18] Por. cyt. art. de Lubaca.

filozofii realnego bytu, która gwarantuje poznaniu filozoficznemu takie wartości poznawcze, jakie są nieosiągalne gdzieindziej: obiektywność, rzeczowość i racjonalność poznania. Wydaje się, że to właśnie zapewnia filozofii bytu uprawianej w sposób inspirowany przez św. Tomasza trwałą pozycję w myśli chrześcijańskiej i ogólnoludzkiej.

Nie chodzi tu o obronę czy zachwalanie takiej czy innej filozofii, takiej czy innej postaci tomizmu, czy pomniejszanie wagi i dorobku niezwykle bogatego i interesującego filozofii nowożytnej i współczesnej. Chodzi o zaakcentowanie odrębności postawy poznawczej Tomasza i filozofów, którzy w filozofii kontynuują tę linię, i odrębność walorów takiego poznania. To wszystko odnosi się także do tomistycznego rozwiązania problemu Boga. Droga prowadząca do wykazania, że istnieje Bóg poprzez poznanie bytu gwarantuje inne walory poznawcze niż pozostałe próby rozwiązań.

Czy wobec tego jedynie tomizm i jedynie jego drogi ukazania istnienia Boga są ważne i wartościowe? Nie. Stosunek do takiego czy innego ukazania problemu Boga zależy od tego, czego się oczekuje od filozofii, jaką ona ma funkcję spełnić: źródła obiektywnej, uzasadnionej wiedzy, czy materiału do przeżyć religijnych czy innych, zbliżonych do nich.

Szkoda tylko, że podczas Kongresu przy rozpatrywaniu problemu Boga w filozofii św. Tomasza tak kurczowo trzymano się schematu „pięciu dróg", że nie przedstawiono problemu w sposób bardziej całościowy, dogłębny, bardziej integralny. Prezentowanie problemu Boga pod postacią dowodów zawsze sugeruje jakiś moment apologetyczny, interesowny, nieneutralny. A przecież Bóg w filozofii św. Tomasza, w ogóle w filozofii bytu, jawi się jako konieczny element wizji świata, jako jedyna uniesprzeczniająca racja tego świata. Może więc warto by już oderwać się od „dowodów".

Druga sprawa to — choć pobieżne — porównanie tomizmu prezentowanego na Kongresie z sytuacją polską w tej dziedzinie. Wydaje się, że dorobek ostatnich dwudziestu lat jest tak poważny, że nie będzie chyba przesadą powiedzenie, iż w niektórych punktach przewyższa poziom tomizmu zagranicznego (przynajmniej tego, który zaprezentowano na Kongresie).[19] Należy więc tylko żałować, że nie jest wyrażony w języku bardziej powszechnie znanym niż polski.

S. *Zofia Józefa Zdybicka*

---

19 Dotyczy to choćby interpretacji poszczególnych dróg. Por. w tej sprawie toczącą się przed kilkunastu laty dyskusję na temat pierwszej drogi. Również najbardziej trudna do zinterpretowania droga IV otrzymała właściwe wyjaśnienie w ogólnej egzystencjalnej interpretacji bytu. Podobna ocena nasuwa się również, gdy chodzi o metodologiczne ujęcie dowodów na istnienie Boga oraz w ogóle o prace z metafizyki czy jej teorii i metodologii.

SAKRAMENT I OSOBA

Polski przekład głośnej książki Schillebeeckxa[1] ukazał się w ramach pożytecznej akcji Wydawnictwa „Znak", prezentującej najwybitniejszych współczesnych teologów Kościoła poprzez ich własne dzieła. Edward Schillebeeckx, flamandzki dominikanin średniego pokolenia, należy niewątpliwie do czołowych przedstawicieli współczesnej myśli teologicznej. Jego bogata i odważna twórczość, której przedmiotem jest przede wszystkim teologia sakramentów, zyskała mu duże uznanie, a w każdym razie rozgłos. W Polsce stał się znany zwłaszcza przez swą publicystykę teologiczną związaną z Soborem.

Podstawowe wyniki swoich badań nad teologią sakramentów opublikował Schillebeeckx w r. 1952 w obszernym, niedokończonym zresztą jeszcze, dziele *De sakramentele Heilseconomie*. Publikował także dość liczne artykuły, zwłaszcza w czasopismach holenderskich. W roku 1958 ukazała się jego książka *Christus, sacrament van de Godsontmoeting*, która jest streszczeniem opublikowanych dotychczas jego prac o sakramentach. I jak to się zwykle dzieje w takich wypadkach, właśnie ta książka przyczyniła się najwięcej do popularyzacji myśli Schillebeeckxa zarówno wśród teologów jak i w szerokich kręgach duszpasterzy i wiernych. Wielokrotnie wydawana, tłumaczona na wszystkie ważniejsze języki zachodniej Europy, stanowi najlepsze chyba współczesne dzieło o sakramentach. Toteż trzeba się cieszyć, że stała się ona teraz dostępna także dla nas w Polsce.

Klasyczna definicja określa sakrament jako *signum efficax gratiae* — znak łaski, który zarazem łaski udziela. Ale teologia scholastyczna, a raczej podręcznikowa, nie miała w zwyczaju przedstawiać opisywanych przez siebie rzeczywistości wiary w całym ich kontekście: wolała, założywszy kontekst, traktować swoje tematy jako odrębne jednostki. Miało to wprawdzie swoje dobre strony, dzisiaj jednak jesteśmy uczuleni przede wszystkim na złe strony takiego sposobu uprawiania teologii. Na gruncie sakramentologii wyłączenie poza nawias tak zdawałoby się oczywistych faktów, jak — podajmy dla przykładu — to, że człowiek, który przyjmuje sakrament, jest osobą, przyniosło w konsekwencji rzeczowe, bezosobowe rozumienie sakramentów; przeakcentowanie znowu strony rytualnej sakramentów było, jak się wydaje, skutkiem praktycznego abstrahowania od podstawowej prawdy, że cała działalność Kościoła jest skierowana do zbawienia człowieka — mimo że przecież prawda ta wydawała się dla każdego teologa aż nadto oczywista.

---

1 E. H. Schillebeeckx OP, *Chrystus, Sakrament spotkania z Bogiem*, Kraków 1966, tłum. ks. Andrzej Zuberbier, Społ. Inst. Wyd. ZNAK, s. 294.

I właśnie największą chyba zasługą sakramentologii Schillebeeckxa, prezentowanej w tej książce, jest próba pokazania, jak ogromne znaczenie dla rozumienia i przeżycia sakramentów ma uwzględnienie kontekstu, w jakim sakramenty się znajdują. Sakramentalność jest ogólną cechą religii. Wynika to z sytuacji człowieka, uwikłanego w materię i czas, i niezdolnego do nawiązania bezpośredniego kontaktu z Bogiem, jako osoba z osobą. O własnych siłach możemy dotrzeć do Boga jedynie pośrednio, poprzez stworzenia.

Kontakt osobowy człowieka z Bogiem jest możliwy jedynie dzięki uprzedniej inicjatywie Boga. „Religia leży powyżej naszych ludzkich możliwości. Jedynie przez łaskę, a nie na mocy naszych zasług, możemy prawdziwie służyć Bogu jak osoba osobie". Takie spotkanie dwóch osób — Boga i człowieka — ze strony Boga oznacza objawienie samego siebie, a ze strony człowieka oddanie się służbie Bożej czyli religijność. Objawienie i religia mają swoje miejsce w historii jako fakty w sposób oczywisty do niej należące. Każda zaś rzeczywistość nadprzyrodzona, znajdująca historyczną realizację w naszym życiu, ma charakter sakramentalny, stąd dostrzega go Schillebeeckx także w religiach pogańskich. „Sakramentalny Kościół jest obecny w życiu całej ludzkości. Cała ludzkość otrzymuje wewnętrzne słowo Boga, wzywające człowieka do wspólnoty z Nim samym w łasce". Wówczas dopiero świat stworzony staje się „istotną, choć jeszcze anonimową, częścią wewnętrznego dialogu z Bogiem". Samo życie staje się nieuchwytnym ale nadprzyrodzonym wewnętrznym objawieniem, a zróżnicowane formy i pragnienia religijne ludów pogańskich są, nieraz spaczonymi lub nieudolnymi, ale „projekcjami ludzkiego doświadczenia, w których niejako w ciemności, po omacku działa łaska".

Zaproszenie Boga skierowane do człowieka stało się wyraźne i uzewnętrzniło się dopiero w narodzie wybranym, Izraelu, który miał przygotować ludzkość na przyjęcie Mesjasza, Zbawiciela świata. I wreszcie właśnie w Jego osobie, w osobie Jezusa Chrystusa, Syna Bożego równego Ojcu, który dla naszego zbawienia stał się człowiekiem, Boże zaproszenie osiągnęło swój szczyt. W ten sposób Chrystus jest pierwszym sakramentem Boga, w którym otrzymaliśmy wezwanie do służby Bogu w osobowym zjednoczeniu przyjaźni. We Wcieleniu, w Osobie Jezusa, Boga i Człowieka, ma miejsce najwyższy, najpełniejszy dar łaski, a jednocześnie w tejże osobie Jezusa, Człowieka i Boga, znajduje Ojciec najpełniejszy odzew na swą zbawczą inicjatywę, najdoskonalsze oddanie, napełniejszy kult. „Człowiek-Jezus jest uosobionym dialogiem z Bogiem Ojcem, realizacją najwyższą, a stąd wzorem i źródłem każdego spotkania z Bogiem". Odpowiedzią na owo bezwzględne oddanie się Bogu jest zmartwychwstanie i wniebowstąpienie — wniebowstąpienie, które jest „inwestyturą zmartwychwstałego Chrystusa jako Pana i króla wszystkiego", i związane z tym „uwiel-

bienie Chrystusa, przez które został On definitywnie i w całej pełni ustanowiony Mesjaszem i eschatologicznym «Synem Człowieczym»", zsyłającym nam Ducha Świętego Uświęciciela.

Ale historyczna obecność Człowieka-Chrystusa była jedynie epizodem w ludzkiej historii. Bóg, który wkroczył w nasze dzieje i stał się człowiekiem, aby przez swoje życie, mękę, śmierć i zmartwychwstanie nas odkupić, obecnie także w swojej ludzkiej naturze przebywa w niebie, gdzie jako *Kyrios*-Pan siedzi po prawicy Ojca. Jezus Chrystus jest wśród nas cieleśnie nieobecny, ale jest On przecież naszym najwyższym i jedynym Pośrednikiem: tylko przez Niego i na Jego wzór możemy stać się synami Bożymi. I właśnie dlatego potrzebny jest Kościół. Dzięki Kościołowi „czynna obecność Chrystusa staje się wśród nas widzialna i dotykalna". Kościół bowiem jest Ciałem Pańskim na ziemi — zwróćmy uwagę, że Schillebeeckx niekiedy wprost zaskakuje dosłownością, z jaką zdaje się pojmować naukę o Kościele jako Ciele Pańskim.[2]

Mamy więc tutaj już drugi poziom sakramentalności: Kościół jest sakramentem Chrystusa. Jest to bardzo po linii całej Bożej ekonomii zbawienia. Bóg „ofiarowuje nam zawsze królestwo niebieskie w ziemskim kształcie". Zawsze kiedy Bóg dawał się ludziom — czy to w Starym Testamencie, czy to w swoim Jednorodzonym Synu — dawał się im na sposób ludzki: to bardzo ułatwia zrozumienie, dlaczego Kościół jest potrzebny i konieczny w dziele zbawienia człowieka.

W tych dopiero perspektywach Schillebeeckx stara się pokazać istotę siedmiu sakramentów Kościoła. Jeśli Kościół jest sakramentem spotkania z Chrystusem, to sakramenty są siedmiorakim sposobem realizacji tego spotkania w Kościele. Schillebeeckx, który tak znakomicie zakotwicza sakramenty w całości dzieła zbawienia, szczególnie podkreśla ich aspekt personalny: sakrament jest zawsze spotkaniem rzeczywistym, poprzez znak, osoby z osobą. Każdy z siedmiu sakramen-

---

[2] W omawianym dziele Schillebeeckx jeszcze zbyt jednostronnie podkreśla ideę Kościoła jako Ciała Pańskiego, na niekorzyść innych — bardzo podstawowych — biblijnych idei Kościoła, np. Ludu Bożego, Oblubienicy Chrystusa. To naruszałoby równowagę samej nauki o Kościele. Kościół jest bowiem Ciałem Pańskim jedynie o tyle, o ile jest święty i przeniknięty Duchem Świętym. Byłoby więc niezrozumieniem pielgrzymującego charakteru Kościoła, który dopiero w powtórnym przyjściu Chrystusa otrzyma swą pełnię, zbyt wyłączne pojmowanie Kościoła jako Ciała Chrystusowego. Kościół bowiem jest nie tylko święty, Kościół składa się również z grzeszników i aż do chwili Paruzji zawsze będzie w nim istniało eschatologiczne napięcie między tym, czym powinien być, a tym czym faktycznie jest. Konsekwentnie, dopiero po Paruzji mistyczna identyczność Kościoła z Ciałem Pańskim będzie w pełni doskonała.

Toteż bardzo ważny wydaje się aneks, jaki polscy redaktorzy włączyli do książki, gdzie Schillebeeckx rozwija wizję Kościoła wyraźnie pogłębioną i uzupełnioną o te właśnie elementy.

tów Kościoła jest spotkaniem człowieka z Chrystusem, spotkaniem zbawczym, to znaczy owocującym na życie wieczne. Nie jest to oczywiście spotkanie na zasadzie równorzędności: inicjatywa w spotkaniu sakramentalnym należy zawsze do Chrystusa, sakrament jest dotknięciem zbawiającej ręki Chrystusa Zbawiciela. Niekiedy sformułowania Schillebeeckxa mogą zaskakiwać kogoś przyzwyczajonego traktować sakramenty jedynie jako rzeczy: każdy sakrament jest zawsze osobistym aktem Chrystusa zbawiającego.

Schillebeeckx ma zawsze wielki szacunek dla Tradycji Kościoła i dla jego największych Doktorów, zwłaszcza dla św. Tomasza, widać to wyraźnie i w tej jego książce. Często *explicite* podkreśla służebny tylko charakter teologii w stosunku do wiary Kościoła: tym co stanowi o wartości teologii jest nie jej oryginalność — w sensie jakiegoś nowatorstwa czy raczej nowinkarstwa — ale wierność prawdzie Chrystusowej nieomylnie wyznawanej w Kościele. Mówimy teraz o kluczowym chyba osiągnięciu flamandzkiego teologa w sakramentologii: ale przecież personalne i chrystocentryczne ujęcie sakramentów było od dawna własnością Kościoła. Jeśli *Konstytucja o Świętej Liturgii* mówi o rzeczywistej obecności Chrystusa w Najświętszej Ofierze Mszy św., w sakramentach i słowie Bożym, „tak że gdy ktoś chrzci, sam Chrystus chrzci... gdy w kościele czyta się Pismo św., wówczas On sam mówi", wyraża jedynie tradycyjną naukę Kościoła. I jeśli sama książka Schillebeeckxa została przyjęta tak szeroko i tak entuzjastycznie, to przecież właśnie dlatego, że liczne intuicje w niej zawarte wyrażają szczególnie trafnie wiarę wyznawaną przez Kościół. To wszystko nie umniejsza zasług autora ale je właśnie podkreśla.

Sakramentalności Kościoła nie można ograniczać do siedmiu sakramentów: cały Kościół jest sakramentalny. Bo całe nadprzyrodzone życie Kościoła jest zwrócone do tego, by łączyć z Chrystusem, a w Chrystusie z Bogiem. Chrystus działa w Kościele i wyciąga do ludzi swoją zbawiającą rękę nie tylko poprzez siedem sakramentów, Chrystus jest obecny w każdej zbawczej działalności Kościoła. Jednak siedem sakramentów zajmuje w sakramentalności Kościoła miejsce naczelne. Pierwszym i najważniejszym jest sakrament Najświętszej Eucharystii, w którym Chrystus, obecny prawdziwie i substancjalnie, uobecnia wszechzbawiającą ofiarę Kalwarii i daje się swym przyjaciołom na pokarm. „Wokół niego skupiają się pierwsze promienie — pozostałe sześć sakramentów. Kościelne przepowiadanie odkrywa nam to centralne misterium. Oświeceni przez ten sakrament przepowiadania spostrzegamy, jak olbrzymie pole sakramentalności Kościoła rozpościera się we wszystkich kierunkach". Składają się na nie sakramentalia, modlitwa i życie chrześcijan („gdzie są dwaj lub trzej zebrani w imię moje, tam ja jestem pośród nich"), wreszcie cała rzeczywistość świata, o ile prowadzi, i powinna prowadzić, do Boga.

Streszczając: „W Chrystusie Bóg kieruje wszystkim dla dobra tych którzy Go kochają. Sakrament, słowo, ludzkie postępowanie wypływające z łaski, świat cały — wszystko to jest na swój sposób rzeczywistością ziemską i widzialną, którą posługuje się Bóg, aby stworzyć w człowieku egzystencjalną orientację ku sobie w Chrystusie Jezusie".

A więc teologia, jaką tu prezentuje Schillebeeckx, ma wyraźne dwa kierunki. Kierunek pionowy wskazujący piętra sakramentalności: sakramentalność stanowi specyfikę działalności zbawczej Kościoła, będącego sakramentem Chrystusa, Chrystus zaś z kolei jest sakramentem Boga. I kierunek poziomy, wskazujący ekstensywność sakramentalności w Kościele: najpierw sakramenty w sensie ścisłym, przy uwzględnieniu wyjątkowego miejsca Najświętszej Eucharystii, następnie cała rzeczywistość zbawcza *explicite* kościelna, wreszcie cała rzeczywistość świata. Przy czym o ile ujęcie wertykalne zostało rozpracowane dość szczegółowo, to aspekt horyzontalny został jedynie zarysowany.

Mówienie o sakramentalności uniwersalnej, która sięga daleko poza siedem sakramentów, dotyka zresztą materii bardzo delikatnej. Najpierw dlatego, że łatwo jest wówczas zagubić różnicę, jaka istnieje między sakramentami w sensie tradycyjnym a innymi przejawami działalności Kościoła. Wreszcie dlatego, że rozciągając sakramentalność Kościoła na cały świat, można zapomnieć o kościelnym charakterze sakramentalności: wówczas szerokie i rzekomo nowoczesne poglądy o głosie Bożym, jaki został zaklęty w całą rzeczywistość świata, mogłyby się okazać zwykłym naturalizmem, zapominającym o tym, że zbawienie możemy otrzymać tylko od Chrystusa i tylko w Kościele i przez Kościół. Schillebeeckx uniknął chyba obu tych niebezpieczeństw. Dodajmy jednak zarazem, że twierdzenie „poza Kościołem nie ma zbawienia", które jest równoważne z twierdzeniem „poza Kościołem nie ma łaski", nie jest ograniczeniem pola działania łaski, ale rozszerzeniem naszego pojęcia Kościoła.

W swoim zasadniczym wątku książka mówi o siedmiu ustalonych sakramentach Kościoła: szeroko zarysowana płaszczyzna pozioma i pionowa sakramentalności stanowi kontekst, w którym ukazuje się pełne i niezastąpione znaczenie siedmiu sakramentów. O sakramentach mówi Schillebeeckx w ramach problematyki wypracowanej już przez tradycję teologiczną, zwłaszcza tradycję zachodnią. Mówi więc wiele o kościelności sakramentów, o dwukierunkowości (uświęcenie i kult) działania sakramentalnego, porusza problemy ważności i godziwości sprawowania i przyjmowania sakramentów, problemy udzielania sakramentów dzieciom, odżywania sakramentów, charakteru sakramentalnego i sakramentów pragnienia.

Nie wszystkie jego tezy czy ujęcia spotkały się z jednomyślnym uznaniem. Były i głosy polemiczne zarzucające autorowi zbyt wyłączne trzymanie się płaszczyzny fenomenologicznego opisu, skłonność do za-

ciemniania, a niekiedy wręcz pomijania precyzyjnych rozwiązań, owoców uprzedniej naukowej analizy. Domagano się bardziej zdyscyplinowanego pojęciowania, ograniczenia poetyckiej ekspresji i zbyt wyobrażeniowego charakteru języka, który nieraz, szczególnie w partiach dotyczących ludzkich działań czy też sakramentów jako skutecznych narzędzi boskiego działania, sprawia duże trudności. Padła nawet opinia, że książka, a w każdym razie niejedna jej strona „bardziej stwarza atmosferę niż przekazuje wiedzę". Wszystkie te zastrzeżenia, obok szczegółowych wątpliwości, np. co do dostatecznego uzasadnienia tezy o błagalnej formie każdego z siedmiu sakramentów i związanego z tym widzenia problemu epiklezy, czy co do problemu odżywania sakramentów, łagodzone są skrótowym i do pewnego stopnia popularnym charakterem tej książki. Pozostając jednak przy omawianiu duszpasterskich jej walorów, trudno byłoby zatrzymywać się nad tym dłużej. Wypada też chyba zwrócić uwagę, że w świetle owego duszpasterskiego i popularnego charakteru książki zarzuty dotyczące języka a także fenomenologicznej płaszczyzny rozważań nie wydają się zupełnie uzasadnione. Niewątpliwe jest jednak, że to ujęcie sakramentologii jakie przedstawia Schillebeeckx okazało się nie tylko świeże i głębokie, ale już dzisiaj można namacalnie stwierdzić właśnie duszpasterską owocność takiego ujęcia. Jeśli więc prawdą jest, że teologia ma służyć wierze, Schillebeeckxowa sakramentologia jest z gruntu teologiczna.

Wspomnieliśmy wyżej, że kluczowym chyba osiągnięciem tej sakramentologii jest szczególne podkreślenie chrystocentrycznego i personalistycznego aspektu sakramentów. Jeśli spotkanie człowieka z Chrystusem w sakramencie jest skuteczne, to znaczy rzeczywiście sprawiające kult Boży i zbawienie człowieka, jest to możliwe jedynie dlatego, że sam Jezus Chrystus jako Bóg-Człowiek jest najwyższą realizacją miłości Boga do człowieka i człowieka do Boga. Tutaj leży wytłumaczenie dlaczego Jego Pascha — przejście przez świat — w posłuszeństwie Ojcu wyzwoliło ludzkość od grzechu i dlaczego On jest jedynym Pośrednikiem. „Człowiek-Jezus jest uosobionym dialogiem z Bogiem Ojcem", dlatego wszelkie osobowe spotkanie człowieka z Bogiem jest możliwe jedynie dzięki Chrystusowi i na wzór Chrystusa. Bo tylko w Chrystusie człowiek może być przebóstwiony łaską, która uzdalnia do takiego spotkania.

Otóż poprzez sakramenty Chrystus czyni swych braci w człowieczeństwie uczestnikami tej swojej dwukierunkowej tajemnicy. W sakramentach, o ile są darem łaski, a więc o ile dają uczestnictwo w Bożej naturze, okazuje się boska miłość Chrystusa do ludzi. O ile zaś sakramenty są kultem składanym Bogu i Bogu miłym, okazują ludzką miłość Chrystusa do Boga.

A więc sakrament nie jest tylko prywatną sprawą między człowiekiem a Bogiem, sakramentu nie można zamknąć tylko w schemacie

Bożego daru i odpowiedzi człowieka. Na całość sakramentu składa się, jak pamiętamy, uświęcenie ze strony Boga i kult ze strony człowieka. Otóż w obu tych liniach, zstępującej i wstępującej, Chrystus spełnia istotną i zasadniczą rolę. Działanie Chrystusa w sakramentach nie ogranicza się do udzielania swoją boską mocą łaski, Chrystus bierze także pierwszy udział w ludzkiej odpowiedzi na Boży dar. A jest rzeczą oczywistą, że ani boska miłość Chrystusa, ani kult jaki składa Ojcu nie mogą być uzależnione w sakramencie od osobistej pobożności przyjmującego sakrament, a tym bardziej od pobożności szafarza.

Pobożność przyjmującego sakrament jest warunkiem owocności sakramentu dla jego duszy, także pobożność szafarza powinna być normalną komponentą aktu sakramentalnego. Jednakże nawet sakrament przyjęty bez należytej dyspozycji — to co się tradycyjnie określa jako sakrament przyjęty ważnie lecz niegodziwie — jest jednak rzeczywistym wyciągnięciem zbawiającej ręki Chrystusa w kierunku człowieka i jest rzeczywistym i miłym Bogu kultem, który jest przecież składany przez samego Chrystusa. Nienormalne i tragiczne w tak przyjętym sakramencie jest to, że Boże zaproszenie i Boży dar zostaje przez człowieka odrzucony. Schillebeeckx omawia te sprawy wielokrotnie m. in. także ze względu na sprzeciwy protestantów wobec katolickiej nauki o skuteczności sakramentów *ex opere operato*. Wykazuje, że podkreślając niezależność skutków sakramentu od pobożności jednostek, nie bierzemy łaski w pacht. Nie jest to z naszej strony próbą kurateli nad zbawczą mocą Boga, lecz właśnie obroną suwerenności łaski Chrystusowej, której żaden ludzki sprzeciw nie może zniszczyć. Człowiek może co najwyżej łaski nie przyjąć. Nie jest także w mocy jednostki udaremnić kult, jaki Chrystus oddaje swemu Ojcu; człowiek może jedynie do tego kultu się nie włączyć. I jakkolwiek niektóre, graniczące z magią, ujęcia o skuteczności *ex opere operato* mogły rzeczywiście budzić sprzeciwy, to jednak Schillebeeckx nie przypuszcza, aby nauka ta, właściwie rozumiana, była nie do przyjęcia dla protestantów.

To co mówiliśmy wyżej postuluje oczywiście w sposób konieczny, że sakramenty mogą być udzielane tylko w Kościele i poprzez Kościół. Zawsze kiedy Chrystus składa kult Ojcu, składa go jako Głowa swego Mistycznego Ciała i wraz z nim: i jakkolwiek poszczególni ludzie mogą wyłączyć się z tego kultu, to jednak niemożliwe jest wyłączenie się całego Kościoła. Także łaskę i miłość kieruje Chrystus na przyjmującego sakrament poprzez Kościół i tylko poprzez Kościół. „Stąd płynie wniosek praktyczny: udzielenie sakramentu, jako akt Kościoła, choć osobiście dotyczy tego, kto go przyjmuje, nie jest nigdy tylko jego wyłącznie sprawą. Wszyscy wierni są objęci sakramentalnym aktem wiary Kościoła jako publicznym wyznaniem ich własnej wiary. Nie tylko Eucharystia (co do której grają rolę inne względy), ale także np. chrzest dziecka jest aktem liturgicznym całej wspólnoty wiernych, spe-

cyficznym, wspólnym aktem ludu Bożego, zainteresowanego zbawieniem tego, kto sakrament przyjmuje... Nawet w sakramencie pokuty, w którym najbardziej zatraciła się świadomość społecznego charakteru czynności sakramentalnych, łaska przebaczenia grzechów zapewniona jest żałującemu grzesznikowi dlatego, że Kościół razem z Chrystusem modli się za niego".

Rozważanie eklezjalnego charakteru sakramentów prowadzi nawet Schillebeeckxa do oryginalnego twierdzenia, jakoby dwukierunkowy charakter działania sakramentalnego przedłużał się także na strukturę aktu liturgicznego, poprzez który jest udzielany sakrament. Uważa on, że „substancja" sakramentów składa się zawsze z dwu momentów: z prośby, czyli epiklezy, w której Kościół razem z Chrystusem błaga Ojca w mocy Ducha Świętego o udzielenie łaski przyjmującemu sakrament, oraz z formuły oznajmującej, która stanowi odpowiedź na prośbę i wskazuje dar sakramentalny. Nie zawsze oba te momenty są w liturgii jednakowo wyeksponowane, niemniej, zdaniem Schillebeeckxa, zawsze istnieją. Zwykle, zwłaszcza w Kościele Zachodnim, zasadniczą rolę przypisywano formie oznajmującej, prośbę zaś o sprawienie sakramentu uważano na ogół jedynie za ceremonialną oprawę. Poza tym mamy także oficjalne orzeczenia Kościoła,[3] które wykluczają raczej równorzędne traktowanie epiklezy i formy oznajmującej sakramentu. Toteż to ujęcie Schillebeeckxa obudziło sporo sprzeciwów wśród teologów. Sam autor hipotezy wskazuje tymczasem, że przynajmniej dwa sakramenty — namaszczenie i kapłaństwo — są udzielane w rycie zachodnim właśnie w formie epiklezy. Dostrzega on oczywiście trudności, jakie się łączą z jego ujęciem, widzi jednak pewną możliwość ich rozwiązania: stawia problem jak daleko sięgają kompetencje Kościoła odnośnie sakramentów, zwłaszcza jeśli chodzi o elementy istotne, wyrażając jednocześnie przypuszczenie, że kompetencje te są prawdopodobnie większe niż się zazwyczaj przypuszcza.

Jeśli specjalnie zwracamy uwagę na problem epiklezy przy sprawowaniu sakramentów, to dlatego że wydaje się, iż hipoteza Schillebeeckxa mogłaby stanowić pewną płaszczyznę do dyskusji z teologią prawosławną, która, zwłaszcza w wypadku Mszy św., skłonna jest przypisywać epiklezie znaczenie istotne.

O personalnym widzeniu sakramentów, tak istotnym rysie sakramentologii Schillebeeckxa, mówiliśmy dotąd tylko ubocznie. Problem zasługuje na specjalne zasygnalizowanie. Sakrament nie jest rzeczą, jest ludzką czynnością sprawowaną przez człowieka i przyjmowaną przez człowieka, sakrament jest przyjmowany zawsze w społeczności braci, na płaszczyźnie zaś najwyższej sakrament jest spotkaniem człowieka z Chrystusem. Jako akty ludzkie, zarówno sprawowanie jak

---

3 Bulla *Exsultate Deo* z 22.XI.1439 (Dekret dla Ormian); Bulla *Cantate Domino* z 4.II.1441 (Dekret dla Jakobitów); Sobór Trydencki, sesja 13, rozdz. 1.

i przyjmowanie sakramentu muszą być świadome i dobrowolne (nawet chrzest dzieci nie jest wyjątkiem od tej zasady, jest jedynie jej specjalnym przypadkiem). Do ważności sakramentu wystarczy sama materialna zdolność udzielenia i przyjęcia sakramentu, to znaczy sakrament jest ważny, nawet jeśli wewnętrzne nastawienie szafarza lub przyjmującego nie harmonizuje ze świętością sakramentu. Ale jest to przecież wypadek graniczny. I Schillebeeckx słusznie protestuje przeciw rozpatrywaniu intencji szafarza i przyjmującego jedynie od tej strony, jakie minimum jest wymagane, aby sakrament był jeszcze ważny. Trzeba mówić o „optimum, którego wymaga sama istota misterium Kościoła" — i to zarówno odnośnie szafarza jak i przyjmującego. Jakkolwiek sakrament sprawowany przez kapłana niegodnego jest ważny i przyjmujący nie ponosi z tego powodu pozytywnej straty, to jednak „wewnętrzna natura sakramentu wymaga czegoś więcej... Sakrament posiada nie tylko moc udzielania łaski, lecz również wartość jako akt kultu. Jest on skramentalnym aktem czci czyli sakramentalną modlitwą tak Chrystusa, jak i Kościoła zanoszoną za tego, kto sakrament przyjmuje. Jeśli więc szafarz sakramentu nie czyni z tej modlitwy obrzędowego kultu swoją własną modlitwą za przyjmującego sakrament, jego czynność oficjalna nie jest, przynajmniej o ile dotyczy szafarza, tym, czym być powinna w świetle istoty Kościoła. Właśnie dlatego, że chodzi tu o posługę, czynność kościelna wymaga także osobistego religijnego i apostolskiego włączenia się w sakramentalną modlitwę Chrystusa i Jego Kościoła".

Jeszcze większe znaczenie ma osobiste włączenie się przyjmującego sakrament. Tradycyjna nauka głosi, że sakrament wywiera swój zbawczy skutek w stopniu, w jakim człowiek nie stawia mu przeszkód. A więc osobiste zaangażowanie się przyjmującego jest warunkiem owocności sakramentu, ono też wyznacza stopień tej owocności. By w tak sformułowanej zasadzie postawić kropkę nad i, Schillebeeckx zwraca uwagę, że osobiste zaangażowanie w przyjmowaniu sakramentów to nie tylko, a nawet nie przede wszystkim, możliwie intensywne reakcje pobożności w chwili przyjęcia sakramentu: modlitewne skupienie rozumu winno być wyrazem całej postawy życiowej, bo głównie właśnie w niej wyraża się osobiste zaangażowanie w sakramentalne spotkanie z Jezusem. I jeśli dzisiaj tyle się mówi o obowiązku odpowiedzi człowieka na Boże zaproszenie wyrażone w sakramencie, to chodzi oczywiście nie tylko o psychologiczne akty modlitwy w związku z przyjęciem sakramentu, ale o odpowiedź całego życia.

Spotkać się można z zarzutem, że zbytnie podkreślanie chrystocentryczności sakramentów może mieć także skutki niepożądane. Jeśli zbyt będziemy podkreślać, że sakrament to jest nasze spotkanie z Chrystusem, który nas odkupił (w Jego człowieczeństwie), czy jednocześnie nie usunie to w cień prawdy, że sakrament to przede wszystkim

i ostatecznie spotkanie z Bogiem, który przez łaskę czyni nas współuczestnikami Swojej natury? Nie jest to bynajmniej problem pozorny tylko. Jest to ogromny problem teologii i mistyki chrześcijańskiej: w jakim stopniu pośrednictwo Chrystusa jest, biorąc od naszej strony, „przeźroczyste", a w jakim „nieprzeźroczyste". Mówiąc inaczej: czy w naturze tego pośrednictwa leży prowadzić do Boga nie zatrzymując na sobie, czy też raczej odwrotnie.

Schillebeeckx nie podejmuje się wprawdzie rozwiązywania tego problemu, niemniej mówi na ten temat wystarczająco dużo, żeby uchylić niepokoje tych, którzy obawiają się przesunięcia szali na niekorzyść teocentryzmu. Spotkanie z Jezusem to przecież zarazem spotkanie z Bogiem. Jezus jako człowiek włącza nas w zjednoczenie z Trójcą Świętą. Właśnie w Jezusie spotykamy się z Trójcą Świętą. Jezus uwielbiony, *Kyrios*, daje nam Ducha Świętego, mocą którego On sam, Syn Boży, stał się człowiekiem i także jako człowiek stał się Synem Ojca — abyśmy mocą tegoż Ducha Świętego także i my stali się synami tegoż Ojca. Tylko w Chrystusie, naszym Panu i Zbawicielu, możemy otrzymać uczestnictwo w życiu Trójcy Świętej. To jest właśnie tajemnica naszego uświęcenia, której sakramenty są tak istotnymi narzędziami.

W ten sposób chrystocentryzm nie tylko nie osłabia teocentrycznego widzenia sakramentów. Wręcz przeciwnie: broni przed ujęciami mało chrześcijańskimi, gdzie praktycznie pamięta się jedynie o tym, że jest jeden Bóg, zapominając jednocześnie o tym, że jest to Bóg w Trójcy.

Tak personalnie ujmowany sakrament: jako spotkanie z Chrystusem, a zarazem — w Chrystusie — z całą Trójcą Świętą, narzuca także personalne pojmowanie łaski, która jest pierwszorzędnym skutkiem sakramentu. Mówimy, że przez sakrament „otrzymujemy łaskę" lub „otrzymujemy powiększenie łaski". Ale przecież nie można tego pojmować w tym sensie, jak gdyby łaska była czymś na wzór materialnego elementu. Łaska to uczestnictwo w życiu Trójcy Świętej — największe wywyższenie, jakiego człowiek może dostąpić. A bezpośrednim skutkiem łaski jest miłość. A więc „mówienie o «wzroście łaski» to tylko kwantytatywny sposób określania bliższej łączności z Bogiem, a więc koniec końcem wzrostu miłości. Kto mówi o «wzroście łaski» i myśli o łasce w kategoriach osobowych, ten mówi *ipso facto* o «wzroście w miłości»".

*

W niektórych zagranicznych recenzjach książki Schillebeeckxa wysuwano twierdzenie, że główna jej wartość, a równocześnie sekret jej niebywałego powodzenia, leży w tym, że podjęła ona liczne intuicje Mistrzów średniowiecznych, które późniejsza teologia przeoczyła lub traktowała zbyt pobieżnie. Trudno by w ramach tego omówienia oceniać słuszność takich twierdzeń. Natomiast rzeczą niewątpliwą są walory duszpasterskie tak uprawianej sakramentologii i te właśnie

staraliśmy się wypunktować, pomijając inne, niekiedy niezmiernie interesujące problemy, jakie omawiane dzieło może nasuwać. Książka Schillebeeckxa zdaje się należeć do tych dzieł, które zdolne są ukazać, jak szerokie mogą być perspektywy autentycznego religijnego zaangażowania.

Czy książka ta jest trudna? Schillebeeckx, mimo że pisze o rzeczach tak wybitnie kerygmatycznych, nie pisze jednak językiem kerygmy, pisze językiem teologicznego wykładu. To jednocześnie ułatwia i utrudnia odbiór jego książki. Dla przeciętnego czytelnika, nie mającego teologicznego przygotowania, raczej utrudnia. Co zresztą nie znaczy wcale, żeby książka ta była, nawet dla przeciętnego czytelnika, nieczytelna, czy choćby tylko trudno czytelna. Warto jednak zwrócić na to uwagę, by nie zrażać się, gdy obok rozdziałów wręcz pasjonujących znajdziemy i takie karty, które interesują bardziej teologa specjalistę niż przeciętnego chrześcijanina. Wydaje się bowiem, że książka jest warta, i to bardzo warta, przeczytania, chyba nawet czegoś więcej niż tylko przeczytania.

A. Hauke-Ligowski OP — J. Salij OP

NA MARGINESIE KSIĄŻKI ROBINSONA

Ogromne zainteresowanie wywołała w Anglii, Francji i Niemczech książka sufragana z Southwark A. T. Robinsona pt. *Honest to God*. Z powodu aktualności zagadnień w niej poruszonych przetłumaczono ją także na język polski pt. *Spór o uczciwość wobec Boga*. Zmieniono tytuł, ponieważ dołączono „debaty", jakie się rozwinęły około tematów poruszonych przez autora, w których zabrali głos tak zwolennicy jak i przeciwnicy, tak teologowie anglikańscy i protestanccy jak i katoliccy. Arcybiskup Canterbury, którego podwładnym jest autor, książkę potępił, lecz prasa, radio i telewizja ją rozreklamowały aprobując śmiałe zasady głoszone przez biskupa i profesora teologii, już sławnego dzięki innym publikacjom naukowym.

Wydawcy przekładu polskiego, którego dokonała Anna Morawska, sympatyzują z autorem i jego tezami, ale właściwie nie wypowiedzieli jasno swego zdania — przedrukowując głosy krytyki zmuszają czytelników do wyrobienia sobie własnego sądu. Zdania są i będą jeszcze długo podzielone, bo wszystkie zagadnienia w książce i w dyskusji poruszone emocjonują wszystkich chrześcijan zdolnych do wnikania w prawdy fundamentalne wiary chrześcijańskiej. Nie dziwmy się więc, że razem z przekładami milion egzemplarzy tej tylko 90 stron liczącej broszury rozszedł się po całym świecie. W ostatnich dziesiątkach lat żadna inna publikacja teologiczna nie osiągnęła tak ogromnego nakładu i nie wzbudziła takiej fali protestów i pochwał. Chyba przed

70 laty dzieło profesora berlińskiego Harnacka o istocie chrześcijaństwa (*Das Wesen des Christentums*) zdobyło podobny rozgłos i podobne wywołało emocje w świecie chrześcijańskim. A mam wrażenie, że obie książki, Harnacka i Robinsona, mają dużo wspólnych myśli, a ich opracowanie było podyktowane podobnymi intencjami, mianowicie intencją asymilowania Ewangelii do myśli współczesnych. Obaj autorowie różnią się tym, że pierwszy przemawiał do ludzi żyjących w epoce historycyzmu i absolutyzmu a drugi zwraca się do świata inteligencji współczesnej przesiąkniętego ideami socjalizmu i egzystencjalizmu, że pierwszy operuje argumentami filologicznymi i patrystycznymi a drugi raczej filozoficznymi i biblijnymi, że pierwszy chciał napisać książkę naukową a drugi raczej teologiczno-pastoralną. Dziś po 50 latach już nikt nie wspomina o książce prof. Harnacka, chociaż ją napisał twórca neoprotestantyzmu i koryfeusz nauki teologicznej. A jak będzie świat naukowy po 50 latach oceniał publikację mniej wybitnego teologa i myśliciela? To pytanie retoryczne nie ma umniejszać zasługi, jaką położył ks. Robinson dając chrześcijanom współczesnym obraz najważniejszych trudności i występując z wielką śmiałością i niezwykłą szczerością, by rozbić poglądy przestarzałe i dać próby nowej argumentacji dla dogmatów zawartych *in nuce* (w zawiązku) w kerygmacie ewangelicznym.

Nie wolno nam z góry potępiać książki ks. Robinsona. On nie chce obalić zrębu nauki chrześcijańskiej, on nie głosi „nowej reformacji", on tylko poddaje pod dyskusję problemy dnia dzisiejszego kotłujące w głowach miliona ludzi ochrzczonych, ludzi pragnących zostać w Kościele a jednak nie rozumiejących i dlatego nie uznających nauk przezeń głoszonych, ludzi odkładających z żalem Nowy Testament, bo on przestał być dla nich przewodnikiem życia. Książka nie chce być wstępem do nowej anglikańsko-chrześcijańskiej dogmatyki a niektóre ostre oceny właśnie wychodziły z mylnego założenia, że autor burzy dawną a buduje nową dogmatykę. Walor książki leży w innym kierunku: jest ona wielkim *Confiteor*, wyznaniem najgłębszych uczuć religijnych, wyznaniem wiary człowieka, który jako długoletni duszpasterz zna głębokości duszy chrześcijańskiej, zna jej wyżyny i niziny, zna jej walki i porywy, burze i cisze, jakie ją zalegają w dobie obecnej. On sam boryka się z sobą i widzi, jak młodsza i starsza generacja zrywa z wiarą wczorajszą i szuka wiary dnia jutrzejszego. Wszak „walka o wiarę" to nie frazes kaznodziejski, to fakt rzeczywisty, to są owe „zwady z Bogiem", o których pisze Kasprowicz, a Robinson pragnie innym dopomóc, by mogli kiedyś wyznać tak, jak nasz poeta „przestałem wadzić się z Bogiem".

Nie wolno nam zaprzeczać, że to wyznanie jest szczere i odzwierciedla sytuację, w jakiej znalazła się inteligencja chrześcijańska Wielkiej Brytanii i w jakiej znajduje się, jak inni to podnieśli i jak my to wszyscy stwierdzamy, współczesne pokolenie w innych krajach. O tej

szczerości mówi już sam tytuł książki, bo „honesty to God" oznacza nie tyle uczciwość, ile szczerość szlachetną człowieka wobec Boga, wobec innych i wobec samego siebie. A że obserwacje autora dotyczą również innych ziem i ludzi, tego dowodem rozchwytywanie książki po całej Europie i Ameryce. Warto się nad tym zastanowić, dlaczego książka tak wstrząsnęła umysłami dzisiejszymi, w zasadzie nie bardzo skłonnymi do roztrząsań kwestii religijnych! Ponieważ autor postawił tezę, że można być prawdziwym chrześcijaninem, chociaż się nie przyjmuje rozmaitych poglądów tradycyjnych, czytelnicy mający przywiązanie do Ewangelii, do Nowego Testamentu jako książki, a przepełnieni krytycyzmem epoki przyrodniczej, z radością a nawet z entuzjazmem rzucili się na lekturę dzieła, które zdejmowało brzemię z ich dusz i przedstawiało wizję nowego chrześcijaństwa. A drugim powodem było rozbieranie trudności bez jakichkolwiek inwektyw na Kościół współczesny, autor jako gentleman prowadzi dialog z teologią konserwatywną, rzuca projekty na przyszłość i przemawia za powrotem do chrześcijaństwa pierwotnego, skonsolidowanego przez pierwsze powszechne sobory. Trzecim zaś powodem to sposób pisania autora. Nadał on swym refleksjom szatę literacką, nie dołączył żadnego aparatu historycznego czy teologicznego, nie zaciemniał wywodów tekstami źródłowymi i dzięki temu książka stała się zrozumiała dla ogółu. Albowiem autor zdawał sobie sprawę z tego, że chcąc przemawiać do szerszych warstw społeczeństwa trzeba unikać schematów szkolnych i publikacjom nadawać formę rozważań literackich, trzeba terminologię dawną zastąpić inną, wyrosłą z ducha współczesności.

Opublikowanie pracy Robinsona w języku polskim nie było rzeczą konieczną, ale dużo korzyści przyniesie tym, którzy przygotowują się do dialogu z ludźmi inaczej myślącymi, wyznawcami innych Kościołów czy zwolennikami teoretycznego czy praktycznego ateizmu. Autor otwiera nam oczy, jak wielu dzisiaj myśli o religii, jak argumentuje w sprawach światopoglądowych, jak ustosunkowuje się do Ewangelii i do Kościoła. Do tych zestawień referujących poglądy swoich współwyznawców Robinson dołącza własne uwagi oraz wnikliwą krytykę dotychczasowej interpretacji Ewangelii. Tu rozchodzą się częściowo nasze drogi. Lektura wywodów autora niewątpliwie wywoła protest ze strony czytelnika polskiego, ale on ma możność zapoznania się w drugiej części, w „debatach", z głosami krytyki, które *sine ira et studio* wykazują braki i niedociągnięcia doktryn Robinsona.[1]

Refleksje autora są hipotezami roboczymi. Były pisane przed II Soborem Watykańskim a mimo to mają dużo punktów stycznych z uchwałami i dyskusjami soborowymi. Głównym celem programowym tak obrad rzymskich jak i projektów biskupa londyńskiego było uwspółcześnienie

[1] Większość punktów niezgodnych z dogmatyką katolicką zestawia o. Robert Rouquette S. J. w artykule przedrukowanym z „Etudes" na s. 202—214.

pojęć teologicznych czyli *aggiornamento.* Ta sama zasada, której hołduje Robinson, by uznać „człowieczeństwo" w człowieku i uszanować jego pracę dla postępu ludzkości, jest jeszcze jaśniej i głębiej przeprowadzona w schemacie XIII *Gaudium et spes* i w encyklice *Populorum progressio.* To, co książka *Honest to God* mówi o liturgii, jest zupełnie zgodne z tym, co głosi obecnie Stolica Apostolska.

Są jednak i słabe strony w twierdzeniach Robinsona. Główny błąd to brak ścisłości w rozumowaniu i szafowanie ogólnikami, chociaż to zrozumiałe, gdyż napisał książkę w czasie trzymiesięcznej choroby. Lecz w tak ważnych życiowo zagadnieniach żąda się gruntowniejszej konstrukcji logicznej, jakkolwiek większość czytelników nie-teologów tej płytkości nie zauważyła. Najmniej udany rozdział to jego uwagi o etyce sytuacyjnej, którą w całości aprobuje nie zdając sobie sprawy, że tym sposobem podkopuje obiektywność wszelkiej moralności.

Żałować należy, że autor w swoich nieraz bardzo oryginalnych twierdzeniach za wiele zaufał trzem głośnym dzisiaj w świecie protestanckim teologom Bonhöfferowi, Tillichowi i Bultmannowi, którymi teologia anglikańska albo się wcale nie zajmowała albo ich zwalczała. W Nadrenii, owszem, ożywione prowadzi się dyskusje na temat teologii tych trzech autorów, zwłaszcza Bultmanna, ale silniejsze i częstsze są głosy krytyczne, bo odrzuca się ich fundamentalne zasady ustępując im tylko w szczegółach. To samo odnosi się też do Robinsona, który dał się ująć oryginalnością ich myśli i doktryn zapominając, że to, co oryginalne i nowe, nie zawsze odpowiada prawdzie życiowej czy objawionej.

Ustosunkowując się negatywnie do teologii reprezentowanej przez wymienionych autorów a wykorzystanej przez Robinsona nie przeczymy, że ich tendencja zmodernizowania nauczania Ewangelii jest całkiem słuszna. Wątpimy jednak, czy jedyną drogą odmiany jest głoszenie chrześcijaństwa bez religii i Ewangelii bez Syna Bożego oraz przeprowadzenie demitologizacji pojęć biblijnych. Inna droga doprowadzi również do koniecznej dziś modernizacji światopoglądu chrześcijańskiego, mianowicie reinterpretacji pojęć biblijnych i dogmatycznych przy zastosowaniu innej terminologii, zaczerpniętej z skarbca współczesnej filozofii w oparciu o naukową semantykę i ewolucyjną teologię biblijną. Demitologizacja Bultmanna czy jej względniejsze zastosowanie u Robinsona musi doprowadzić do destrukcji obrazu chrześcijaństwa, jaki nam przekazała pierwsza gmina palestyńsko-chrześcijańska i na której wierzeniach bezwzględnie polega tak Kościół katolicki jak i Kościoły protestanckie. Jeżeli zmartwychwstanie Chrystusa będzie mitem, „daremna jest wiara nasza, daremne głoszenie Ewangelii", jak się wyraził św. Paweł (1 Kor 15, 14). Godzimy się natomiast na rozszyfrowanie obrazów i alegorii mówiących o Bogu, o Chrystusie, o Kościele i o duszy ludzkiej. Winniśmy więc głośno wołać o de-imaginację Biblii i teologii o obiektywizację jej obrazów i przenośni, co zresztą już przynajmniej

częściowo praktykowano w teologii patrystycznej i średniowiecznej, a co obecnie na szeroką skalę zastosował niedawno wydany katechizm holenderski. Rzecz oczywista, że o Bogu nie mówimy na serio, że mieszka nad obłokami, że nie myślimy, jakoby Chrystus rzeczywiście „siedział po prawicy Ojca", ale czy to nie są piękne obrazy, które nas porywają ku Bogu? Nie skreślimy nigdy z modlitwy Pańskiej słów: „Ojcze nasz, któryś jest w niebiesiech", bo zniszczymy cały urok, jaki tkwi w słowach podyktowanych nam przez Chrystusa. Jakże często o tym zapominamy, a zapomniał o tym także Robinson, że religia to poezja naszego życia! Swą treścią poetyczną wiara nas krzepi i nam wytycza jasną drogę ku wieczności, a że poezja ta jest realizacją utajonych a prawdziwych faktów, a nie tylko projekcją marzeń duszy egzaltowanej, o tym świadczy nasza wiara wywodząca się w linii prostej od pierwszych chrześcijan gromadzących się w Wieczerniku pod kierownictwem i opieką Apostołów. Wierzymy w rzeczywistość naszych wierzeń, chociaż ich istoty nie poznajemy. To, co teologia uczy, to według św. Tomasza z Akwinu są plewy tylko, a do oglądania ziarna dojdziemy dopiero w wieczności — dzięki osobnej łasce Boga Niepojętego. Powiedzenie to nie podoba się racjonalistom, którzy wszędzie szukają odpowiedzi jasnych i stwierdzalnych, lecz czy cały wszechświat, makrokosmos i mikrokosmos, nie jest otoczony mgławicą tajemnic? Cóż w tym dziwnego, że i Objawienie otoczone jest mgłą obrazów i przenośni? Znamy tylko kontury życia nadprzyrodzonego, za słaby nasz intelekt, by dotrzeć do głębi. Obrazowość jest spuścizną po samym Chrystusie, który Ewangelię ujął w proste, z życia wzięte obrazy unikając tez, paragrafów i dystynkcji. Przeróbki Ewangelii w dogmaty i schematy domagał się duch ludzki uformowany przez umysłowość helleńską i domaga się współczesny sposób myślenia ludzkości, ale obrazowość zostanie punktem wyjścia do dalszych spekulatywnych rozpracowań i punktem oparcia dla uczuciowej strony naszej religijności.

Z przyjemnością wolno nam stwierdzić, że biskup Robinson w idei Boga na pierwszy plan wysuwa Jego miłość do ludzi a nie Jego sprawiedliwość. Tą drogą dochodzi się także do odpowiedniejszej definicji istoty Boga, która pochodząc od św. Jana i św. Pawła, a filozoficznie pogłębiona przez Dunsa Szkota, zyskuje dzisiaj coraz więcej zwolenników i raduje wszystkich myślących chrześcijan, bo wreszcie zaczyna znikać „brzemię" nam nałożone w naśladownictwie faryzeuszów (Łk 11, 46) przez jansenistów. Także drugi obraz, użyty przez Robinsona a przejęty od Tillicha, rysujący Boga jako „bóstwo głębi" — a nie wysokości — ma duże zalety intelektualne i mistyczne, jednakże nie nasuwa innych myśli ponad te, które są ogólnie znane. Występuje tu pewne pokrewieństwo z pojęciami szerzonymi swego czasu przez modernistów, lecz nie powtarza się mylnych twierdzeń o rodzeniu się religii

w podświadomości umysłu ludzkiego. Robinson uznaje przeżycia mistyczne dusz wybranych jako rzeczywiste zbliżanie się „Boga głębi" w głębokościach naszej jaźni.

Dalszą dodatnią stroną książki Robinsona jest stałe powoływanie się na Boga Biblii. Wszakże bez niej, bez uznawania Objawienia w niej złożonego, wszelkie rozumowania teologiczne tracą grunt pod nogami. W rozbieraniu spekulatywnym słów nam przekazanych w Piśmie św. tym więcej oddalamy się od prawdy, im mniej uwzględniamy właściwy sens historyczny danych wersetów, wycyzelowany przez filologię biblijną. Doskonale to zrozumiał Robinson, którego dziedziną specjalną jest teologia biblijna Nowego Testamentu i który w swej monografii o „Ciele Mistycznym" (*The Body* z r. 1952) dał dowód, jak subtelnie należy interpretować teksty biblijne. Recenzenci książki *Honest to God* za mało uwzględnili stronę skrypturystyczną w jej wywodach przerzucając się jednostronnie na aspekty filozoficzne. Z tego względu uważam obszerną recenzję o. Schillebeeckxa (na str. 339—410) za bardzo jednostronną i niejasno oddającą poglądy autora, jakkolwiek nie szczędzi on im szczerego uznania, przemilczając nawet pozycje, których przyjąć nie można.

W swych poglądach na opisy biblijne ks. Robinson nieraz używa wyrazu „mit" i jako mit np. ocenia Boże Narodzenie,[2] ale słowo „mit" ma dla niego inne znaczenie aniżeli u historyków religii. Pisze bowiem (na str. 92): „...schemat nadnaturalistyczny (Bożego Narodzenia) powinien jednak pozostać... może pozostać jako mit. Mity mają bowiem swe miejsce w zupełności uprawnione i swój głęboki sens. Są po to, aby wskazywać na znaczenie zdarzeń, na boską głębię historii." Tu autor przechyla się w stronę teologów ortodoksyjnych, świetnie charakteryzuje pojęcie mitu, ale poważny spór z nim rozpoczynamy, gdy chodzi o zaklasyfikowanie scen nowotestamentowych do kategorii mitów i odmawianie im historyczności. Tu przeciw niemu i Bultmannowi wysuwamy fakt, że okres mitów w epoce Nowego Testamentu dawno minął, ponieważ kultura hellenistyczna zamieniła myślenie człowieka — także w Palestynie — z mitycznego w filozoficzno-historyczne. Około zdarzeń życiowych Chrystusa snuto głębokie rozważania oparte na porównywaniu z faktami i osobami Starego Testamentu, jak to konstatujemy w listach św. Pawła i w pismach Ojców Apostolskich, przeprowadzano konstrukje myślowe na wzór Greków lub na sposób rabinów, lecz nigdy nie zmyślano opowiadań dziwacznych, nierealnych, scen dialogowanych, by przy ich pomocy lepiej wyrazić pewną prawdę objawioną. Czynili to autorowie apokryfów, ale Kościół kategorycznie od nich się odseparował. Nie łudźmy się myślą, że pierwsi chrześcijanie

---

[2] „Boże Narodzenie" oznacza u autora angielskiego cały kompleks zagadnień dotyczących przyjścia Chrystusa na świat, począwszy od „narodzenia z Dziewicy" a nie odnosi się tylko do scen w Betleem opisanych przez św. Łukasza.

byli ignorantami i nieukami. Jeżeli mieli w swej nielicznej gromadce myślicieli tak wybitnych i głębokich, jak Paweł i Łukasz, jak Jan i autor listu do Żydów, którzy pierwszym gminom po prostu narzucali swe zdania, nie wolno nam mówić o niskim poziomie pierwotnego chrześcijaństwa, nie wolno nam zarzucać im lubowania się w mrokach mityzmu. W erze ekumenizmu chętnie będziemy współpracowali z teologiem anglikańskim, teologiem tej miary, co biskup Robinson, przecież równą wyznajemy wiarę, chętnie rozpoczniemy z nim dialog, ale ustalmy sobie najpierw nienaruszalną podstawę dyskusji, którą stanowi teologia Nowego Testamentu w interpretacji tradycji apostolskiej pierwszych wieków. Ustalmy sobie również, że dążymy do wspomnianej deimaginacji pojęć i do stworzenia nowej terminologii sharmonizowanej z współczesną filozofią.

Niejasno wypowiada się Robinson co do istnienia obiektywnych prawd religijnych. Autorka przedmowy przypisuje mu skrajny subiektywizm. Pisze bowiem na s. 24: „Mimo ostrości wielu sformułowań, nie godzą one (zawarte w książce Robinsona) w istocie w nic, co jest komukolwiek drogie, w niczyją osobistą drogę do Boga, gdyż zakładają z góry względność wszystkich, także własnych obrazów i określeń Niewymownego. Próbują jedynie — jak to jest prawem każdego pokolenia — mówić własnymi słowami i do własnych współczesnych o najgłębszych przeświadczeniach i troskach ludzkich." Oto problem przez autora i jego tłumaczkę poruszony, który niepokoi wielu współczesnych badaczy. Paweł VI już kilka razy wspomniał o niebezpieczeństwie, jakie nam grozi z negacji prawdy absolutnej, bo byłby to powrót do agnostycyzmu potępionego przez Piusa X w encyklice *Pascendi Dominici gregis* i atak na bezcenny dar przekazany nam przez św. Jana, na naukę Chrystusa o prawdzie — *aletheia* — przeznaczonej dla ludzkości po wszystkie wieki a nie tylko dla jednej lub dwóch generacji: „Na to narodziłem się i w świat przyszedłem, by świadectwo dać prawdzie" powiedział Pan Jezus do Piłata (J 18, 37). A ponieważ prawda głoszona na ziemi jest przekazem „Ducha Prawdy", musi po wieczne czasy mieć walor stały i niezmienny (por. J 16, 13).[3]

Teologów wszystkich wyznań czeka obecnie ogromny wysiłek. Problemy poruszone przez biskupa londyńskiego są w równej mierze problemami teologii katolickiej i już zjawiają się w ośrodkach katolickich podobne studia, chociaż opracowane niezależnie od omawianej przez nas książki. Albowiem zagadnienia te są wszędzie aktualne, bo sposób myślenia współczesnego człowieka jest wszędzie równy na całej kuli ziemskiej, nie uznaje on obecnie ani granic terytorialnych ani wyznaniowych. Już nakreślono ramy i zasady ogólne. Teraz czeka nas dalsza

3 Por. także tezy Ottavianiego, wśród których wyliczona jest tendencja do utworzenia owego pojęcia prawdy w duchu relatywizmu (teza 4).

praca, mianowicie szczegółowe przebadanie każdej tezy, każdego problemu i dogmatu z osobna. Teologia posoborowa uważa to za swój obowiązek, by odnośne kwestie rozpracować w duchu tradycji apostolskiej ze stałym uwzględnianiem aspektów ekumenicznych i spokojnej dyskusji z ateizmem współczesnym.

Ks. Aleksy Klawek

„UCZCIWIE WOBEC BOGA"

Nie zamierzam tu dawać ani pełnej recenzji, ani pełnej z mego punktu widzenia oceny książki Robinsona. *Spór o uczciwość wobec Boga* przynosi cały szereg recenzji i ocen pióra znakomitych autorów katolickich, z których to recenzji na pierwszym miejscu postawiłbym wypowiedzi J. Thomasa, R. Crena, T. Mertona i obszerniejszą publikację E. Schillebeeckxa. Czytelnik nie będzie więc pozbawiony katolickiego punktu widzenia, co umożliwi mu wyrobienie sobie własnego zdania na tematy poruszone przez Autora tak bardzo głośnej dziś książki. Ponadto wzgląd na dyskusję, która powinna by się wokół książki Robinsona wywiązać, każe mi nie tyle szukać rozstrzygnięcia, co zarysowania i postawienia pewnych, jak mi się wydaje zasadniczych problemów.

Jeszcze jedna uwaga wstępna: do książki Robinsona podchodzę z pozytywnego punktu widzenia. Nie tyle więc zastanawiam się nad możliwymi szkodami, jakie może ona czytelnikowi przynieść, nie tyle zamierzam czytelnika ostrzegać, co szukam korzyści, jakie może on wynieść, szukam pozytywów książki. Sądzę że jest to podejście uczciwe zarówno wobec Autora, jak i wobec czytelnika.

Książka anglikańskiego biskupa stała się przed kilku laty nie tylko w Anglii, ale i w wielu innych krajach Europy i Ameryki prawdziwym bestsellerem. Ciągle nowe nakłady, tłumaczenia, dyskusje w prasie, radiu i telewizji. Ten rozgłos towarzyszący książce nie był spowodowany reklamą. Już prędzej skandalem: biskup — wołali niektórzy — występuje przeciw Kościołowi, ba, przeciw samej wierze w Boga! Ale i ten „skandal" nie tłumaczyłby szerokiej popularności książki Robinsona, gdyby nie trafiała ona, jak to słusznie we wstępie podkreśla A. Morawska, w pewne tony niesłychanie dziś żywe i aktualne dla bardzo wielu chrześcijan, może nawet po prostu dla bardzo wielu ludzi.

Przede wszystkim sprawa formy książki. Nie jest ona i nie ma być według zamierzenia Autora żadną uczoną rozprawą teologiczną, ale świadectwem osobistych przeżyć, osobistego poszukiwania istotnego sensu chrześcijaństwa. Nie tylko zresztą dla siebie, ale i dla innych, przede wszystkim dla tych, którzy sensu tego nie mogą dziś odszukać pod tradycyjnymi formami, w jakich wartości chrześcijańskie zwykły

się wyrażać. Skutkiem tego książka Robinsona raczej kwestionuje wiele tych form, i to najbardziej podstawowych, aniżeli daje pozytywny, gotowy obraz „nowego chrześcijaństwa". Autor przyznaje się bez żenady, że nie wie, jakie formy wyrazu ma chrześcijaństwo dziś przybrać. Kwestionuje dotychczasowe i stara się, niejako wraz z czytelnikiem, szukać nowych. Raczej wskazuje kierunek poszukiwań, niż rozwiązania. Jak gdyby mówił: „sądzę, że trzeba iść w tę oto stronę: nie wiem, do czego dojdziemy, co znajdziemy, ale konsekwentnie i odważnie winniśmy szukać". W tej postawie Autora leży wyjaśnienie tytułu jego książki. Jeśli wierzymy w Ewangelię, jeśli wierzymy, że ma ona istotną wartość dla świata, to naszym obowiązkiem jest w miarę naszego rozumienia szukać tej wartości, choćby cały świat naszych wyobrażeń chrześcijańskich, do których tak dobrze i wygodnie przywykliśmy, miał runąć; choćbyśmy mieli sobie powiedzieć: nie ma Pana Boga i nie ma Kościoła takiego, jak myślimy. Chciało by się powiedzieć, że Robinson posiada „nadwiarę" w Boga i Ewangelię. Jest przekonany, że Ewangelia jest rzeczywiście wartością dla świata i że można tę wartość odnaleźć, dać dzisiejszemu człowiekowi, byleby do końca uczciwie umieć rezygnować z pancerza naszych pojęć, określeń, formuł, praw i obrzędów, w które zakuliśmy Dobrą Nowinę, i które nazwaliśmy chrześcijaństwem. To będzie jedynie uczciwie wobec Boga.

Postawa reprezentowana przez Robinsona posiada wiele wartości z psychologicznego i pedagogicznego punktu widzenia, to też łatwo trafia dziś do przekonania bardzo wielu ludzi. Chyba nawet nie potrzeba tego dowodzić. Kładzie nacisk bardziej na wagę osobistego świadectwa, aniżeli argumentów racjonalnych. Występuje przeciw formalizmowi i skostnieniu w przekonaniach i postępowaniu człowieka. Apeluje do jego dojrzałości i samodzielności. Jest postawą dynamiczną: każe weryfikować i szukać wartości, a nie konserwować jedynie wartości zdobyte w przeszłości; występuje zwłaszcza przeciw zachowywaniu pozorów. Daje poczucie uwolnienia i otwiera perspektywy rozwoju. Nie posiada charakteru połowiczności i nie zostawia miejsca na podejrzenia o oportunizm, o co wielu oskarża reformy przeprowadzane współcześnie oficjalnie w Kościele katolickim.

Jest dla mnie oczywiste, że postawa taka kryje w sobie bardzo wiele niebezpieczeństw. Że z pewną dozą bezceremonialności podchodzi do nader skomplikowanej rzeczywistości ludzkiej, w której dialektycznie powiązane są ze sobą wartości istotne i względne, niezmienne i zmienne, autentyczne i pozorne. Usuwa na bok problem kryteriów w ocenie wartości przeszłych i poszukiwanych, jeśli nie upatruje tych kryteriów w fakcie samej społecznej, aktualnej akceptacji. Otwiera drogę do usprawiedliwiania Ewangelią poglądów i postępowania, które mogą w gruncie rzeczy nie mieć nic wspólnego z motywacją ewangeliczną.

A przecież, czy groźniejszym niebezpieczeństwem nie jest postawa

zwalczana przez Robinsona? „Posiadanie" chrześcijaństwa, jako pewnego tradycyjnego bagażu sformułowań i zachowań, dalekich w gruncie rzeczy od osobistego przekonania i przeżycia. Zachowywanie pozorów ze względów społecznych, zamiast szukania autentycznych wartości w oparciu o motywację ewangeliczną. Nie znaczy to, że należy oskarżać ogół tradycyjnie wierzących katolików o faryzeizm, ale istnieje niewątpliwe niebezpieczeństwo jeśli nie faryzeizmu, to przecież pewnego rodzaju rozdwojenia: między rzeczywistymi przekonaniami religijnymi, których często nie uświadamiamy sobie zbyt wyraźnie i formułami wyznania wiary, między wartościami, które się naprawdę ceni, których się naprawdę w życiu szuka, a poprawnym na zewnątrz postępowaniem i praktykami religijnymi.

Tak więc w zarysowanej tu postawie Autora, w formie, jaką nadał swej wypowiedzi (wypowiedź to zresztą tak spontaniczna, że trudno byłoby o jakąkolwiek inną formę) upatruję jedną z przyczyn powodzenia książki i jednocześnie okazję do refleksji nad własnym, osobistym przeżyciem chrześcijaństwa.

Jakie formy wyrażania wiary chrześcijańskiej atakuje Robinson? Najwłaściwiej byłoby powiedzieć: wszystkie; całokształt naszych wyobrażeń i sformułowań, w których ujmujemy naszą wiarę, całokształt instytucji Kościoła, istniejącego dotychczas, a nawet całokształt moralności chrześcijańskiej, przynajmniej w sposobie określania i traktowania norm moralnych. Nie jest to bynajmniej tendencja nowa i sam Robinson nie występuje jako jej twórca. Występuje raczej jako jej odkrywca dla siebie samego i — jak sądzi — dla wielu innych. U źródeł Robinsonowskiej krytyki leżą poglądy trzech teologów protestanckich: Bultmanna, Tillicha i Bonhoeffera. Robinson nie czyni właściwie nic innego, jak obszernie cytuje wypowiedzi tych teologów. Właśnie: cytuje, przekazuje z gorliwością neofity ich myśli, nie dokonując ani wnikliwszej analizy, ani nawet zbyt spoistego usystematyzowania. Jeśli chcielibyśmy znaleźć w tym przedstawieniu coś specyficznie od-autorskiego, byłoby to chyba ukazanie bezgraniczności przemian, jakie powinno przejść dzisiejsze chrześcijaństwo, by stać się autentyczną i twórczą wartością dla dzisiejszego świata. Robinson przeczytał dzieła Bultmanna, Tillicha, listy Bonhoeffera i po prostu wykrzyknął: ależ moi drodzy, to całe chrześcijaństwo musi się wyrazić pod każdym względem inaczej niż dotychczas!

Powiedziałem już właściwie przed chwilą, że kryje się w tym trojaka problematyka: wyobrażenia tajemnic wiary i ich sformułowania, sprawa instytucji Kościoła i wreszcie kształt moralności chrześcijańskiej. Spróbujmy kolejno postawić te problemy.

Robinson jest przekonany, że sformułowania naszej wiary dotyczące Boga, Chrystusa, naszego wiecznego przeznaczenia bierzemy po prostu — i przez to błędnie — dosłownie. Bóg, to ten ktoś, kto mieszka w górze, w niebie, kto żyje i działa w sposób podobny do nas. Ten

ktoś stał się człowiekiem — to Jezus Chrystus, w którym wyróżniamy i Boga i człowieka w zjednoczeniu ze sobą, wyróżniamy niemal fizycznie. Nikt dzisiaj nie może w to uwierzyć, mówi Robinson, ten obraz Boga, Jego wcielonego Syna, związany jest z kategoriami myślenia, które dawno porzuciliśmy, które wobec tego do nikogo dziś nie trafiają. Kimże więc jest Bóg? Kim jest Jezus Chrystus? Robinson szuka odpowiedzi na te pytania, bynajmniej jednak nie twierdzi, że je znalazł i oto podaje nam do wierzenia.

Kim jest Bóg? Co to znaczy, że Bóg jest kimś, że jest osobowy? Nie jest kimś „w górze"; raczej jest tym, co znajdujemy, czy możemy znaleźć u dna, u podstaw naszej egzystencji, a przede wszystkim u podstaw naszych wzajemnych, międzyosobowych stosunków. Być może — sądzi Robinson — osobowość Boga nie znaczy właśnie nic innego, jak możliwość i fakt odnajdywania Go w relacjach międzyosobowych, we wzajemnej miłości.

Jezus Chrystus jest Synem Bożym — to znaczy, że przez swe życie, przez jakąś absolutną miarę miłości do innych był bliżej niż inni Boga, niejako dotknął Go, czy zjednoczył się z Nim i ukazał nam Go przez to w sposób zupełnie wyjątkowy.

Nie widzę potrzeby dokładniejszego analizowania myśli Robinsona w tej dziedzinie. Inni recenzenci książki Robinsona też naogół tego nie czynią. Charakter książki, język, jakim Autor się posługuje, uczyniłyby zresztą taką analizę nieco bezprzedmiotową. Na uwagę zasługuje bowiem kierunek myśli Autora, nie zaś same sformułowania, do których on sam żadnej absolutnej miary nie przykłada. Skądinąd powiedziano już, że wiele wyrażeń Robinsona znaleźć można u wielu teologów i mistyków chrześcijańskich, kładących zasadniczy nacisk na niepoznawalność Boga. To, co można by tu Autorowi zarzucić, to przede wszystkim pewien brak rozróżnień. Poddaje on krytyce zarówno oczywiste antropomorfizmy biblijnego i teologicznego języka, jak i metafizyczne przesłanki teologicznej myśli chrześcijańskiej, wstępując przeciw wszystkiemu, co mówimy o Bogu, z równą gwałtownością. Czy tym samym nie sugeruje niemożliwości powiedzenia czegokolwiek sensownego o Bogu? Czy nie głosi swoistego agnostycyzmu? W takim jednak wypadku również to wszystko, co sam usiłuje o Bogu powiedzieć, pozbawione byłoby sensu.

Wracając do zasadniczej tendencji Robinsona (co jak powiedziałem, wydaje mi się jedynie celowe), nie sposób odmówić mu pewnej racji. Bardzo wielu chrześcijan, przede wszystkim myślę o katolikach, i to nie tylko ludzi prostych, biorących dosłownie i jednoznacznie swe wyznanie wiary, ale i wielu teologów, umiejących powiedzieć sporo o analogiczności naszego teologicznego języka, dostarcza aż nadto powodów do Robinsonowskiej krytyki. Sam jestem wykładowcą teologii i wiem z własnego doświadczenia, że mając wiele do powiedzenia o Bogu —

bo to i Pismo św., i Tradycja, i sformułowania soborowe, i analiza metafizyczna — popadamy mimo woli w przekonanie, że wiele o Bogu wiemy. Żywimy to przekonanie nawet wówczas — ba, zwłaszcza wówczas — gdy długo i obszernie rozwodzimy się nad niepoznawalnością Boga! Stwierdzamy, że wszystko, co o Bogu mówimy, mówimy jedynie analogicznie i przenośnie. Analogicznie, to znaczy, że w zasadzie Bóg jest kim innym, niż wskazują nasze słowa, ale istnieje między Nim, a otaczającą nas rzeczywistością pewne niewielkie podobieństwo, które pozwala na sensowne wypowiedzi o Nim. Gdy jednak w tym z definicji analogicznym języku mówimy o Bogu, zapominamy o analogii i wydaje nam się, że właśnie najdokładniej w świecie i najbardziej jednoznacznie tak się ma z Bogiem, jak o Nim mówimy. Właściwie jedynie głębokie życie religijne, w najlepszym tego słowa znaczeniu mistyczne (co nie znaczy niedostępne dla kogokolwiek), daje poczucie niepoznawalności i niewyrażalności Bożej Tajemnicy.

W konsekwencji tego, co powiedziałem, słyszymy i czytamy o Bogu tyle rzeczy wypowiadanych z niefrasobliwą pewnością siebie, jakby rzeczywiście Bóg był chrześcijanom (przynajmniej katolikom) doskonale znany. Tajemnica Boga pozostaje — jeśli pozostaje — dość czczym określeniem.

Z tym wiąże się sprawa rozumienia Pisma św. oraz jego demitologizacji. Cały problem „mówienia o Bogu" właściwie zaczyna się od pytania, jak należy rozumieć Pismo św.? Wszystkie pokolenia chrześcijan stawiały sobie to pytanie i dawały na nie jakąś odpowiedź. Istota problemu leży w tym, że sensu Pisma św. trzeba szukać poprzez język, wyobrażenia, przedstawienia, „mity" (bez pejoratywnego zabarwienia tego słowa), jego ludzkich autorów. A więc właśnie, jak to się dziś zwykło mówić, „demitologizacja" Pisma św. Żeby sposobu przedstawiania zbawczej prawdy objawionej przez Boga, nie brać za samą tę prawdę. Język biblijny jest przecież także językiem ludzkim, tak bardzo nieproporcjonalnym dla wyrażania prawdy Bożej.

Może więc dobrze, jeśli lektura książki Robinsona, zakwestionuje zbytnią pewność w mówieniu o Bogu. Może to komuś pomóc do tego, by zdał sobie sprawę, że rzeczywistość Boża nie sprowadza się bynajmniej do tego, co o Nim słyszy czy sam umie powiedzieć, że prawda Pisma św. nie sprowadza się do naiwności obrazów biblijnych, aczkolwiek służą one do jej przekazania.

Zagadnieniu Kościoła poświęca Robinson w swej książce mniej miejsca. Ale jego myśl jest dość jasna. Współczesny człowiek — twierdzi Robinson — nie może zaakceptować Kościoła-instytucji, podobnie jak nie może sprowadzić swej wiary do obcych sobie sformułowań. W poglądach Robinsona łatwo odnaleźć dobrze dziś znane rozróżnienie Kościoła-instytucji i Kościoła-wspólnoty. Mówiąc o Kościele jako instytucji, zwracamy uwagę przede wszystkim na jego stronę „organiza-

cyjną", na więzi społeczno-prawne, a więc na władzę spoczywającą w rękach hierarchii kościelnej, na sposoby wykonywania przez nią tej władzy, na sakramenty jako zasadnicze środki działalności kapłańskiej itp. Mówiąc natomiast o Kościele jako wspólnocie, kładziemy akcent na więzi międzyosobowe, łączące wyznawców Chrystusa, zwracamy uwagę nie tyle na różną pozycję hierarchii (ewentualnie duchowieństwa w ogóle) i ogółu wiernych, co na braterstwo wszystkich niezależnie od zajmowanej wewnątrz Kościoła pozycji. W tej perspektywie na pierwsze miejsce wysuwają się wiara, nadzieja i — szczególnie — miłość wzajemna. Powiązanie ze sobą elementów instytucjonalnych i wspólnotowych w Kościele jest trudnym i złożonym problemem, szczególnie w praktyce. Teoretycznie rzecz biorąc elementy instytucjonalne winny służyć rozwojowi więzi międzyosobowych w Kościele. Wiadomo jednak, że w praktyce elementy instytucjonalne wysuwają się często tak dalece na pierwsze miejsce, iż usuwają w cień elementy wspólnotowe. Tak przedstawiała się sytuacja w ciągu ostatnich wieków i ciągle jeszcze można stwierdzić, że w naszej świadomości traktujemy Kościół prawie wyłącznie jako instytucję.

Robinson wydaje się wprost zaprzeczać temu, by elementy instytucjonalne były właściwe Kościołowi. Co więcej, nie widzi chyba Kościoła inaczej, niż jako wspólnotę po prostu ogólnoludzką. Na ile rozwijają się między ludźmi więzi międzyosobowe, więzi miłości, mające w jakimś sensie swe źródło w Chrystusie, w Ewangelii, na tyle można mówić o Kościele.

O ile można się z tym zgodzić z punktu widzenia eschatologicznego, — rzeczywistość ziemska zmierza, jak wierzymy, do ostatecznej jedności Kościoła i całej ludzkiej rodziny we wspólnocie zbawionych, — o tyle zapewne trudno się z tym zgodzić jeśli chodzi o sytuację obecną, doczesną. Kościół, jako wspólnota nie pozbawiona elementów instytucjonalnych (czy można sobie wyobrazić „czystą" wspólnotę?), tkwi w świecie ludzkim, ale zarazem, w specyficzny sposób odeń się odróżnia, jako „znak" pośród narodów. Czy jednak Robinson nie daje dobrej okazji do refleksji nad naszym rozumieniem Kościoła, nad jego charakterem wspólnoty, nad dynamiką, zmierzającą ostatecznie do utożsamienia się wspólnoty wyznawców Chrystusa ze wspólnotą ludzką?

Jeszcze jedna sprawa poruszona przez Robinsona — to sprawa moralności chrześcijańskiej. Robinson przeciwstawia się legalizmowi w ujmowaniu i traktowaniu nakazów moralnych wynikających z Ewangelii, oskarża dzisiejsze chrześcijaństwo o jakiś bezduszny formalizm. Poszukuje w uzasadnieniu moralnych nakazów ewangelicznych, które sprowadza, zresztą w zasadzie słusznie, do nakazu miłości, argumentów odwołujących się do wartości ludzkich, zrozumiałych i przekonywających dla każdego. Chciałby, żeby miłość chrześcijańska przejawiała się jako owoc osobistej odpowiedzialności i decyzji, uwzględniającej każdą

konkretną sytuację, w jej całości i niepowtarzalności, a nie była jedynie bezdusznym dostosowaniem się do ustalonych i społecznie przyjętych sposobów zachowania się, uważanych za chrześcijańskie.

Można, jak sądzę, towarzyszyć Robinsonowi w jego poszukiwaniach, jeśli bowiem jego wskazania nie są wystarczające, czy nawet słuszne, to cele do jakich zmierza, nie budzą chyba wątpliwości.

Oto są zagadnienia, do jakich, wydaje mi się, można sprowadzić problematykę *Honest to God*, „Sporu o uczciwość wobec Boga". Można by też tę problematykę ująć w innym przekroju, sprowadzając ją do dwóch zagadnień. Jedno — to zagadnienie osobistego, nazwijmy je: egzystencjalnego zaangażowania chrześcijańskiego. Robinson pragnie, by wiara chrześcijańska, życie w Kościele i ewangeliczne postępowanie nie sprowadzały się do wyuczonych w dzieciństwie formuł, do przynależności niejako organizacyjnej i do przyjętych społecznie jako chrześcijańskie sposobów zachowania się. Realizację tego postulatu widzi Robinson w bezwzględnym zakwestionowaniu dotychczasowych sformułowań wyznania wiary, w zakwestionowaniu instytucjonalności Kościoła i w zakwestionowaniu legalistycznie ujmowanych i prawnie sankcjonowanych nakazów moralnych. To zakwestionowanie zbliża chrześcijan do ogółu ludzi, poszukujących i wyrażających w różny sposób swe odniesienie do Pana Boga, starających się urzeczywistnić swą międzyludzką wspólnotę, wreszcie podejmujących na swe własne ryzyko i odpowiedzialność konkretne decyzje moralne.

To prowadzi nas do drugiego zagadnienia: chrześcijaństwa i świata, czy, dokładniej: tzw. „świeckiego chrześcijaństwa", idei chrześcijaństwa, które sakralnie nie wyodrębniało by się pod żadnym względem od świata, a więc od ogółu ludzi. Chrześcijanie nie powinni — idę za tym tokiem myślenia, starając się zrozumieć treść wyrażenia: „świeckie chrześcijaństwo" — zamykać swej wiary w niezrozumiałe dla innych (a zapewne i dla nich samych) formuły, uświęcone i strzeżone później aż do prześladowania inaczej myślących, ale powinni poszukiwać pojęcia kim jest Bóg, dzieląc wraz ze wszystkimi ludźmi wysiłek dotarcia do tego, co najgłębsze i transcendentne w ludzkim życiu, idąc w tym za Chrystusem. Chrześcijanie nie powinni niejako zamykać się w Kościele i odgradzać w sposób dobrze widoczny, pozwalający na zdecydowane osądzenie kto jest, a kto nie jest chrześcijaninem, od innych. Powinni troszczyć się nie tyle o Kościół, co o wspólnotę ludzką, nie o interesy wyznaniowe, ale o dobro wspólne i dostępne dla wszystkich. Wreszcie, chrześcijanie nie powinni by wyorębniać się im i tylko im właściwymi sposobami i motywacjami zachowania, ale powinni realizować w maksymalny i wskazany przez Ewangelię sposób miłość, do której powołani są i którą mogą realizować wszyscy ludzie.

Zdaję sobie sprawę, że sposób postawienia przeze mnie problematyki książki Robinsona jest niesłychanie ogólny, a tym samym również nie

dość jasny i być może nie ułatwiający refleksji czy dyskusji. Nie chcąc jednak zawężać problematyki podjętej przez Autora musiałem poprzestać na jej konfrontacji ze znanymi nam skądinąd przekonaniami lub tendencjami katolickimi. Krytyka Robinsona nie dotyczy bowiem, o czym i on sam jest, jak się zdaje, przekonany — samej istoty myśli biblijnej i chrześcijańskiej, istotnej postawy chrześcjańskiej. Dotyczy pewnych jednostronności i powierzchownego rozumienia chrześcijaństwa. W Kościele katolickim spotykamy współcześnie krytykę idącą w podobnym kierunku: poszukiwanie takiego języka w tym, co mówimy o Bogu, by uwydatniał on niepoznawalność i tajemnicę Boga; poszukiwanie takich form życia w Kościele, które niejako przywróciłyby należyte miejsce więzom międzyludzkim, wspólnotowym; akcentowanie wartości decyzji podejmowanych osobiście, w sumieniu, dążenie do nadania życiu chrześcijańskiemu piętna większej autentyczności; rozpatrywanie problemu stosunku Kościoła do świata, praktyczne zaangażowanie chrześcijan w świecie, jako że Kościół nie jest przeciwstawny do ludzkiego świata, ale tkwi niejako wewnątrz niego.

Robinson w znacznej mierze poprzestaje na samej krytyce, formułowanej bardzo radykalnie. Myśl katolicka (a także w ogóle chrześcijańska, także tych teologów protestanckich na których Robinson się powołuje) koncentruje się zapewne bardziej na uwydatnianiu poszukiwanych wartości w całej chrześcijańskiej tradycji, nawiązuje do tej tradycji. Konfrontacja krytyki Robinsonowskiej ze wskazanymi — siłą rzeczy bardzo ogólnie — współczesnymi tendencjami w chrześcijaństwie w ogóle, a w Kościele katolickim w szczególności — wydaje mi się właściwą drogą do odnalezienia w książce anglikańskiego biskupa tego fermentu, który może nam pomóc dostrzec najważniejsze kierunki przemian w Kościele, pomóc w refleksji nad własnym chrześcijaństwem i w rezultacie pomóc do jego wzbogacenia.

Ks. Andrzej Zuberbier

Dyskusja wokół książki Robinsona objęła w wielu krajach bardzo szerokie kręgi. Interesuje nas jakie echa wzbudził Spór o uczciwość wobec Boga — *omówiony w powyższych recenzjach — wśród naszych czytelników. Redakcja „Znaku" prosi więc o nadsyłanie do nas wypowiedzi zawierających osobiste refleksje związane z problematyką tej książki.*

BIBLIA A KULTURA LAICKA

W wielu dziedzinach myśli współczesnej pojawiają się coraz częściej próby znalezienia i sformułowania historycznych tradycji kultury laickiej i technicznej. W jakiejś nieuchwytnej chwili minął etap, gdy ta kultura znajdowała samookreślenie głównie w stanowiskach polemicznych wobec wszystkiego, co należało lub zdawało się należeć do etapu poprzedniego, i w podkreślaniu samej nowości i atrakcyjności tego co jest teraz. Obecnie zaczyna się już szukać nie tylko różnic lecz powiązań, widzieć przeszłość nie jako „przeżytek" jedynie, lecz jak własną genezę. Odnosi się wrażenie, że występuje tu jakaś analogia z normalnym cyklem rozwoju samoświadomości jednostki, czy też grup pokoleniowych: etap samego tylko „odcinania się" zaczyna mijać.

Bardzo żywe zainteresowanie poszukiwaniem genealogii widoczne jest wszędzie, począwszy od ujmowania historii, poprzez etnologię, antropologię kultury aż do nauk przyrodniczych, które widzą nas i opisują jako owoc całych dziejów życia na ziemi. Jednym z przejawów tej fali zainteresowań przeszłością są próby zobaczenia również Tradycji chrześcijańskiej jako genezy typowej kultury dzisiejszej. Jest to zmiana bardzo jak się wydaje istotna. Dotychczas cały nurt postępu (złożony z wielu wątków), który mienił się laickim i humanistycznym, był z wielu historycznych przyczyn w sporze z oficjalnymi Kościołami. Tradycję chrześcijańską rozumiano jako to przede wszystkim, co w tych Kościołach najbardziej rzucało się w oczy, i co było zresztą rzeczywiście najczęściej prezentowanym modelem. Uważano ją więc w najlepszym razie za „przeżytek" właśnie, za coś niegodnego już zainteresowania, a w najgorszym za rodzaj zasadniczej pomyłki ludzkości, stanowiącej tylko przeszkodę w jej rozwoju.

Kościoły, w takiej sytuacji, przyjmowały rzecz prosta pozycję defensywną. Broniły w Tradycji chrześcijańskiej tych elementów przede wszystkim, które były atakowane, nie zastanawiając się wiele (co było zrozumiałe psychologicznie) nad tym czy bronią rzeczywiście rzeczy najistotniejszych, czy też może to co jest przedmiotem krytyki i zaczyna przegrywać dość ewidentnie, nie jest wcale najgłębszą specyfiką chrześcijaństwa, lecz rzeczywiście, tak jak twierdzą przeciwnicy, czymś historycznym tylko, i podlegającym przedawnieniu.

Obecnie podejście z punktu widzenia laickiego zaczyna się zmieniać. Coraz częstsze są próby spojrzenia na chrześcijaństwo *sine ira et studio* jako na czynnik (a nie tylko hamulec) kultury. Coraz częściej ocenia się inspirowane przez nie faktycznie (choć czasem wbrew interesom i zamiarom instytucji kościelnych) nastawienia wobec życia i świata,

jako prowadzące konsekwentnie do postaw dzisiejszych, nie zaś stanowiące ich przeciwieństwo. Co jeszcze ciekawsze, takie właśnie podejście pojawia się także wewnątrz Kościołów, choć nie są to w tym wypadku sposoby myślenia łatwe ani bezkonfliktowe. Wymagają postawienia w stan zakwestionowania wielu rzeczy, które przywykliśmy uważać za centralne, i wyakcentowania tych elementów naszej Tradycji, które znane nam były może teoretycznie, lecz bynajmniej nie wybijały się na pierwszy plan w chrześcijańskiej samoświadomości. Przeciwnie, jeśli istniały faktycznie w postawach i nastawieniach, to zaliczane bywały do zgubnych jak się zdawało wpływów nieprzezwyciężalnie „antychrześcijańskiej" sekularyzacji. Jasne jest wreszcie, że próby opisu naszej Tradycji chrześcijańskiej jako genezy kultury technicznej i laickiej muszą być oparte na analizie właśnie laickiego typu, muszą być dokonywane przede wszystkim w kategoriach socjologii, antropologii kultury czy religioznawstwa, a nie najpierw w kategoriach teologicznych czy dydaktycznych. Również to może więc razić, i razi nieraz, wielu chrześcijan.

Sam kierunek takich prób jednak, zakładając nawet, że musi w nich być ryzyko jednostronności i przejaskrawień, wydaje się niezmiernie interesujący. Może tędy właśnie: przez rozpoznanie naszej Tradycji jako wspólnej całkiem po ludzku genezy kultury zachodniej, wiedzie droga do odnalezienia chrześcijaństwa przez świat świecki i do odzyskania przez chrześcijaństwo kontaktu z tym światem? W każdym razie — i już to jest wartością niewątpliwą — jest to droga do większego, bardziej świadomego poczucia jedności ludzi, wywodzących się z jednego strumienia historii i odpowiedzialnych dzisiaj, przed całym światem dosłownie, za wspaniałe i groźne owoce jakie wytworzył.

O biblijnej genealogii postaw badawczych, aktywnych, otwartych pisze wielu autorów katolickich, lecz nie wyciągają oni zazwyczaj z tego twierdzenia dalej idących wniosków. W chrześcijaństwie protestanckim te wnioski bywają dość radykalne. Najobszerniejsze chyba studium judeo-chrześcijańskiej genezy kultury zachodniej stanowi praca religioznawcy holenderskiego Arend Th. van Leeuwena pt. *Christianity in World History* (Chrześcijaństwo w historii świata, Edinburgh 1964, Edinburgh House Press). Książkę tę nazwać już można „klasykiem" całej tak zwanej „drugiej fali" ruchu ekumenicznego, którą cechuje zwrot do świata i wiara, że również we współczesności i nawet we współczesności zsekularyzowanej można odczytać i „przyjąć w posłuszeństwie i nadziei" głos Pana Dziejów.

*

* *

Van Leeuwen analizuje najpierw sytuację świata współczesnego, której cechą charakterystyczną jest przyjmowanie się wszędzie (faktycznie lub w formie bardzo naglących żądań i aspiracji) tego samego

modelu zachowań i tych samych ideałów humanistycznych. Jakkolwiek proces ten przebiega, w politycznym sensie, w gwałtownym sporze krajów tak zwanych młodych ze „starym światem", to przecież jest faktem niewątpliwym, że model, którego się wszędzie żąda, i ideały inspirujące powszechny potencjalny „stan rewolucji" to model i ideały kultury zachodniej. Właśnie ta kultura, w zetknięciu z ojczyznami całkiem innych postaw i tradycji, „zwycięża", nie w tym sensie by przyjmowała się wszędzie mechanicznie i bez zmian (bo jest wprost przeciwnie, sama jest w tych spotkaniach zakwestionowana i głęboko przez nie zrewolucjonizowana), lecz w tym, że inicjuje niewątpliwie wszędzie jakiś zasadniczy zwrot, rozsadza same zręby innych kultur i zmienia postawy i aspiracje ludzkie, tak że stają się w zasadzie podobne do jej własnych.

Wszystko to, rozumuje van Leeuwen, dowodzi, że jest w kulturze tak zwanego „starego świata" jakaś olbrzymia dynamika, jakiej w innych kulturach nie ma. Nie wszystkie kraje i nie zawsze były wszak skolonizowane, więc nie samemu wyzyskowi tylko przypisywać na przykład trzeba naukowe i demokratyczne osiągnięcia USA i Europy, stanowiące dzisiaj bezsprzecznie czynnik atrakcyjny. Co więcej, wbrew pozorom, nie sama chęć wyższej stopy życiowej udziela się innym kulturom w zetknięciu z naszą. Udzielają im się przede wszystkim pewne zasadnicze ideały, pewne nastawienia życiowe i to one są motorem, nie zaś tylko produktem ubocznym żądań „lepszego" (czyli podobniejszego do zachodniego) życia. Warto uprzytomnić sobie na przykład, że dzisiejszą rewolucję Trzeciego Świata przygotowywali, jak to już wyraźnie widać, między innymi chrześcijańscy misjonarze, i to już w czasach gdy ich subiektywne intencje były niewątpliwie jak najbardziej „paternalistyczne", jeśli nie wręcz inspirowane politycznymi interesami kolonizatorów. Podopieczni misji wychwytywali więc z tego, co ich uczono, nie to nieraz co było zamierzone, lecz coś przecie bardzo europejskiego: właśnie typ postaw i ideałów aktywnych i demokratycznych, który był dla nich nowy.

Czemu więc tak się działo i dzieje? Czemu kultura naszego świata i właśnie ona zdolna była stworzyć model losu i zespół aspiracji, który stworzyła, i czemu właściwa jej dynamika (a nie jakaś inna) „ma inicjatywę" w spotkaniach kultur, stanowi wszędzie ferment głębokiego przełomu?

Według van Leeuwena gra tu rolę zasadnicza inspiracja duchowa, która wywodzi się z posiadanego (w sposób jasny lub podświadomy tylko) obrazu świata i ludzkiego losu. Obraz tradycji judeo-chrześcijańskiej, jest, jego zdaniem, w swych zasadniczych zrębach odmienny od obrazu, jaki dawały religie całego świata.

Aby tę tezę udowodnić, autor analizuje typowe „religijne modele" świata i losu. Za taki model przedchrześcijański uważa religie Azji,

a za po-chrześcijański — Islam. Następnie przedstawia główny, jego zdaniem, wątek aspiracji greckiej, znacznie bliższej naszym własnym, lecz obciążonej jeszcze pewnym zasadniczym niedowładem i dlatego skazanej w końcu na fiasco. Tradycja judeo-chrześcijańska przedstawia się na tle tych charakterystyk jako novum radykalne, jako model nie „ontokratyczny" tylko „teokratyczny" i dlatego czyniący świat zasadniczo zdesakralizowanym, czyli wolnym. Novum to jednak, w całej naszej dotychczasowej historii, nie dominowało wcale w oficjalnych pedagogikach Kościołów. Chrześcijaństwo posługiwało się w praktyce modelem „ontokratycznym", a jego specyfika zasadnicza pozostawała raczej fermentem krytycznym i rewolucyjnym, który nie pozwalał nigdy na „obsunięcie się w ontokratyzm" bez reszty, (jak to się na przykład zdarzyło „herezji chrześcijaństwa" — Islamowi).

Przypomina to często ostatnio powracającą w publicystyce chrześcijańskiej dystynkcję nurtu „kapłańskiego" i „profetycznego", oraz tezę niektórych teologów protestanckich (m. in. Williamsa) o tym, że najautentyczniejsza w naszej Tradycji jest tradycja radykalna, reprezentowana (co prawda zawsze w sposób niedoskonały) przez Kościoły wolne i częściowo sekty. Analogiczną dialektykę, nie w chrześcijaństwie już, lecz w całej kulturze analizował L. Kołakowski w swym eseju *Kapłan i błazen.*

Dzisiaj, jak sądzi van Leeuwen, są wszystkie dane, aby oryginalny ferment chrześcijański zwyciężył na całej linii w powszechnej świadomości wierzących. Zwyciężył on już wcześniej i niejako *incognito* w kulturze laickiej. Chrześcijaństwo oficjalne winno więc to uznać i wyciągnąć z tego wnioski.

*

* *

Książka van Leeuwena stanowi niezmiernie obszerne i wyczerpujące studium porównawcze wyobrażeń i symboli religijnych wszystkich wielkich cywilizacji świata, oraz ich wpływu na społeczne ustroje i postawy ludzkie, z zasadniczym światopoglądem Biblii i wynikającymi zeń ideałami. Niepodobna tu nawet streścić tego olbrzymiego materiału, trzeba więc poprzestać na krótkim zreferowaniu tez zasadniczych.

Już w wierzeniach społeczności pierwotnych da się odnaleźć zasadnicza intuicja jakiegoś ukrytego, prymitywnego monizmu, który wyraża się w kulcie przyrody, jej elementów i zjawisk. W religiach wyższych, z dość chaotycznego empiryzmu owych stadiów początkowych, wyłania się już zdecydowana wiara w powszechny „porządek wszechrzeczy", który zbiera w jedną kompletną i zamkniętą całość nieprzeliczoną mnogość rozmaitych mocy. U podstaw wszystkich wierzeń świata indo-europejskiego leży, zdaniem van Leeuwena, zasadnicze przeświadczenie o pierwotnej i ostatecznej identyczności wszystkiego co jest,

czyli o tym, że wszystkie elementy życia, ludzkie, podludzkie i nadludzkie tworzą jakąś jedną i wszechobejmującą całość.

Ów kult świata, jako kosmicznej całości czy totalnego, samoistnego systemu, van Leeuwen nazywa właśnie „modelem ontokratycznym". Jego wspólną, wszędzie występującą cechą jest mniemanie, że w środku wielości i różnorodności wszechrzeczy jest jakieś ostateczne, samorodne „centrum", jakiś zarodek czy „esencja czysta", która wszystko określa, z której wszystko pochodzi, i wobec której wszystko ma swe właściwe, na zawsze to samo miejsce.

Symbole modelu ontokratycznego obfitują we wszystkich religiach: święte góry, drzewa życia, filary świata i pępki świata, świątynie o wiodących w górę i w dół stopniach, wszystko to obrazuje, z jednej strony, właśnie pierwotną jedność czyli „środek" wszechświata, z drugiej zaś przeświadczenie, że istnieje dostępne człowiekowi połączenie ze strefą nadziemską, strefą nieśmiertelności.

Ucieleśnieniem całości kosmicznej w cywilizacjach ontokratycznego modelu jest państwo. Świątynia, ołtarz i boskość są ścisłą analogią pałacu, tronu i króla. Władca porusza koło prawa i ładu, utrzymuje cykl przyrody, czczony jest sam jako środek kosmiczny. Taka idea boskości władcy oraz świętości samej władzy jako takiej i ciągłe usiłowanie odtworzenia totalnej społeczności na wzór kosmicznej były znane już prehistorycznym indoeuropejczykom, panowały niepodzielnie wśród bliższych i dalszych sąsiadów Izraela, wywarły niemały wpływ na pewne fazy zachodniego chrześcijaństwa i przetrwały w różnych formach w systemach Wschodu po dziś dzień.

Ontokratyczny model świata daje więc według van Leeuwena nieuchronnie totalne systemy „świętej" władzy i nienaruszalnego, wszechobejmującego ładu. Powracający obraz wieży, góry, czy schodów sięgających nieba symbolizuje właśnie wiarę w możność osiągnięcia mocy nadziemskiej w rzeczach ziemskich, lub uczynionych przez człowieka. Despotyzm, wierzenia magiczne, słaba aktywność w kierunku jakiegokolwiek przetwarzania *status quo* byłyby więc cechami *par excellence* ontokracji i wszystkiego co nosi jej znamiona. Innymi słowy, model ontokratyczny jest, zdaniem van Leeuwena, zasadniczo sprzeczny z wolnością. Stanowi więc inspirację radykalnie odmienną od tej, która była źródłem, lub w każdym razie jednym ze źródeł, specyficznej dynamiki cywilizacyjnej świata zachodniego.

Interesujący i doniosły wyłom z wszechwładnej ontokracji ery przedchrześcijańskiej stanowiła Grecja. Van Leeuwen opisuje z dużym sentymentem to szlachetne usiłowanie wydobycia się na wolność spod tyranii sakralnego totalitaryzmu. Pisze:

„Zakładając *polis*, miasto, człowiek wznosi się już ponad poziom prymitywny i osiąga wyższe stadium rozwoju. *Polis* bowiem powstaje z dobrowolnej więzi obywateli. (...) Jest wspólnotą wolną, której człon-

kowie zobowiązują się z własnej woli do respektowania przyjętego przez wszystkich prawa. Stanowi to już radykalny kontrast w stosunku do tyrańskich systemów ludów pierwotnych. (...) Lecz prawo, któremu wszyscy obywatele podporządkowują się w sposób wolny, jest tu konieczną bazą, a jest ono wciąż zasadniczo sakralne. *Polis* jest w istocie wspólnotą kultową, a jej organizacja polityczna ma charakter sakralny i to czyni ją dla wszystkich wiążącą. (...)

Pozostanie to wieczną chwałą Grecji klasycznej, że zdobyła się na nadanie konkretnej, politycznej formy pewnej idei wolności. W jakimś sensie można więc ją przyrównać do Izraela. Lecz helleńska próba wyemancypowania człowieka i wychowania go do wolności całkowitej, udała się tylko częściowo. Wiemy dzisiaj jak głęboko, nawet w swym okresie klasycznym, Grecja była zakorzeniona w pierwotnej, prehomeryckiej przeszłości religijnej. Zracjonalizowanie starożytnych mitów, spekulatywne filozofowanie o esencji człowieka i świata, triumf antropomorficznej sztuki nad mocami boskimi, wszystko to były elementy pięknej, odważnej i upartej walki o opanowanie i podporządkowanie sobie strefy nadludzkiej i podludzkiej, na zewnątrz człowieka i w nim samym, i o uczynienie tego nie za pomocą magii, lecz wyłącznie siłą ludzkiego logosu. Logosu, to znaczy właściwej człowiekowi zdolności wzięcia dystansu, drogą racjonalnej kontemplacji, wobec siebie i wobec świata, i wzniesienia się w ten sposób ponad zwierzęcy instynkt i nieświadomą egzystencję rzeczy.

Ale Hellada zdawała sobie sprawę zarazem, że żyje dzięki tym siłom właśnie, które usiłuje opanować. Konfederacja państw-miast funkcjonowała wszak w oparciu o wyrocznię delficką, gdzie Pythia czuwała nad «pępkiem świata». Wysoko ponad Atenami trwała w olśniewającym blasku słońca świątynia wiecznej dziewicy, Ateny, strzegącej tajemnicy wiecznych śmierci i zmartwychwstań w przyrodzie. (...) Dwuznaczna świadomość, że w ludziach jak i w bogach działają moce podwójne, boskie i demoniczne, spokrewnione najściślej, a śmiertelnie wrogie, znajdywała najszczytniejszy wyraz w tragediach. Ludzie, tak jak bogowie, byli na łasce nieobliczalnego, niepokonywalnego Fatum. Byli dalej, w gruncie rzeczy, tylko przejawami całości kosmicznej, w której reasumuje się wszelka egzystencja boska, ludzka i podludzka.

Ta właśnie zasadnicza bezsilność wobec żywiołów, które człowiek usiłował już kontrolować, okazała się śmiertelna dla greckiej *polis* i jej kultury. (...) Przyczyną upadku było właśnie to, co zdawało się stanowić największy sukces. Grecy czuli to zresztą dobrze. Niczego nie obawiali się tak jak *hybris*, a przecież jednocześnie zdawali sobie sprawę, że wszystkie swe kulturalne zdobycze zawdzięczają usługom Prometeusza, który targnął się na płomień boski... Wiedzieli więc, że tak paradoksalna i krucha w gruncie rzeczy równowaga ich społeczności mogła trwać tylko w mocnym oparciu o boski dar bogobojności.

bo na bogobojności opierało się prawo. Prawda, było ono, z jednej strony, owocem dobrowolnej zgody obywateli, decydowano o nim na sposób demokratyczny. Lecz przecież jednocześnie prawo — *nomos* było absolutne, było z ustanowienia boskiego. Obserwować je znaczyło czcić bogów i kult oficjalny dawał temu wyraz... Prawo było zbawieniem, było *soteria*. Dlatego Sokrates umierał bez protestu. Prawo było samą esencją *polis*, miało «braci w Hadesie», miało genezę boską.

W piątym wieku ta boska autorytatywność prawa miasta została odrzucona ostatecznie. Zaczęto je widzieć jako wynalazek czysto ludzki. Sofiści wyciągnęli z tego ostateczne wnioski i przedstawiali *nomos* jako produkt samodzielnej woli człowieka, przeciwstawiając je wiekuistej przyrodzie (*physis*). Było to już ostatecznym rozsadzeniem muru boskiego despotyzmu przez ideę wolności. Zarazem jednak stanowiło koniec autorytetu kultu państwowego i w ten sposób utrącało same fundamenty *polis*. Platon przesunął już prawo do świata wewnętrznego duszy ludzkiej. Stoicy widzieli prawdziwą wolność w odkryciu przez jednostkę we własnym wnętrzu i z pomocą *logosu* — prawa kosmicznego. Stąd do koncepcji hellenizmu był już tylko jeden krok. Koncepcja ta brzmiała, że owo prawo, które człowiek odkrywa w sobie i w świecie, jest ucieleśnione w osobie boskiego króla, reprezentującego również prawo państwowe. Zindentyfikowano *polis* z kosmosem z modelu ontokratycznego. W ten sposób grecka idea wolności wykopała własny grób. Tama, która chroniła długo *polis* przed falami wschodniego despotyzmu skruszyła pod ciosami *hybris* tych co ją budowali".

*

* *

Novum Biblii polega, zdaniem van Leeuwena, na tym że po pierwsze Bóg jest radykalnie, nieprzezwyciężalnie transcendentny, a więc tym samym świat jest nawskroś świecki, zdesakralizowany, „wypuszczony na wolność", że po drugie Bóg Izraela jest „Panem Dziejów", więc treścią Przymierza nie jest rekonstruowanie jakiejś całości kosmicznej, zhierarchizowanej i stabilnej, lecz droga naprzód, historia wspólnoty ludzi równych w swym zasadniczym „stanie pielgrzymstwa", i że po trzecie, Nowy Testament, będący „wypełnieniem" Starego, demaskuje, przez krzyż, raz na zawsze, uzurpację i względność wszelkich ziemskich potęg, pretendujących do „sakralności", oraz ustanawia nową „rzeczpospolitą" (ewangeliczne „Królestwo"). Owa „inna *polis*", nigdy na ziemi ostatecznie nieosiągalna, jest jednak „przybliżona", ma się ciągle fragmentarycznie urzeczywistniać i wciąż na nowo się doskonalić. Zasada nowej „ziemi obiecanej", czy „Królestwa", jest niespotykana nigdy w żadnej religii, stanowi ją bowiem idea miłości i służby bezinteresownej. Ta właśnie „wieża bez wierzchołka w niebie", czyli ewangeliczny ideał Królestwa zawsze „przybliżanego" tu na ziemi, lecz

w nadziemskim, ostatecznym kształcie niezdobywanego nigdy, jest zdaniem autora zasadniczą inspiracją naszej kultury, chociaż wyrazy tej inspiracji bywały i bywają różne, czasem wręcz antyklerykalne, a często uważane szczerze za antychrześcijańskie, lub pozachrześcijańskie. Fazę obecną, laicką czy też zsekularyzowaną, van Leeuwen nazywa też konsekwentnie dalszym ciągiem Tradycji biblijnej, uważając, że to wszystko, co skłania wielu autorów do określania jej jako „zdechrystianizowanej", jest tylko wykruszaniem się warstwy „ontokratycznej", nienajistotniejszej.

Na poparcie swej koncepcji światopoglądu biblijnego, który uważa za specyficzny i istotny, autor przytacza. bardzo wiele niezmiernie szczegółowych analiz tekstów i symboli. Autorzy Starego Testamentu używali oczywiście do przedstawienia swego obrazu świata i losu, legend i mitów z otaczających cywilizacji. Był to jednak tylko materiał, który służył do przekazania wręcz odwrotnych treści. Co więcej, całe dzieje Izraela są jedną, długą i prowadzoną ze zmiennymi skutkami walką z modelem ontokratycznym.

Podać tu można przykładowo tylko kilka wątków, które tę różnicę i ten spór wykazują. Akt stworzenia jest radykalnym przezwyciężeniem chaosu, a nie jak w innych religijnych modelach „zrodzeniem przez ów chaos czegoś". Jest to więc akt dokonany, wyodrębniający świat raz na zawsze od Boga i „puszczający go na wolność". Co więcej, jak twierdzi van Leeuwen, opowieść o stworzeniu nie jest nawet centralna w biblijnym pojmowaniu Boga. Jednym z licznych dowodów na to, jakie przytacza, jest fakt, że opowieść ta nigdy nie nabrała charakteru liturgicznego, akt stworzenia nie musiał być — jak w innych religiach — odtwarzany aby świat istniał. Bóg, jak pisze van Leeuwen, „także stworzył świat", ale najważniejsze co o Nim wiedziano było nie to wcale, lecz Jego Przymierze z ludem Izraela. Wiarą Starego Testamentu było przeświadczenie, że Bóg jest Bogiem żywym, to znaczy nie trwa jako nieruchoma bezosobista esencja czysta w kosmicznej całości, lecz jako Pan Dziejów działa w linearnie przebiegającej historii i prowadzi jej świecki bieg ku jakiejś, przyrzeczonej Obietnicą „ziemi obiecanej" (więc jednak — „ziemskiej" ziemi!). Bóg Izraela, pisze van Leeuwen, był „przede wszystkim Bogiem, który idzie naprzód, Bogiem w ruchu". To, jego zdaniem, jest pierwsza, zasadnicza różnica między inspiracją duchową judeo-chrześcijańską a modelem ontokratycznym.

Drugą różnicą jest to, że ów Bóg, działający w historii, Pan Dziejów, skazywał, można powiedzieć, swój lud od samego początku, nie tylko na „pielgrzymstwo", czyli życie w historii i historią, lecz również na ziemię, na świeckość. Nie dopuszczał do żadnych prób dostania się w strefy nadziemskie. Wszelkie prowadzące tam usiłowania i drogi: drzewa, wieże, magie, rozmaite sakralizacje przyrody, człowieka czy czegokolwiek co nie było Nim Samym, „Całkiem Innym", były najsro-

żej piętnowane przez proroków Izraela jako odstępstwo od samej istoty Przymierza: „Pierwsze — nie będziesz miał bogów cudzych przede mną.”

Już opowieść o raju, której materiał fabularny ma bardzo bliskie pokrewieństwa z mitami sumeryjskimi i babilońsko-asyryjskimi, ma tę treść zasadniczo inną od wszystkich religii. Stanowi, jak pisze van Leeuwen, bardzo już zaawansowane stadium demitologizacji (...) Eden, jako mityczny ogród Boga, czy wyspa nieśmiertelności musiał być pojęciem znanym autorom Starego Testamentu. A przecież w opowieści o raju jest tylko słabe echo tej koncepcji mitologicznej, jest ona zredukowana do pseudo-konkretnej, geograficznej wzmianki o miejscu gdzie był ogród: na wschodzie, u źródeł czterech rzek. Ów ogród nie jest tu już z pewnością ogrodem bogów, ani wyspą nieśmiertelności. Jest ogrodem „naszczepionym przez Boga” dla człowieka „utworzonego z mułu ziemi”. I jest najoczywiściej archetypem świata, nie zaś wyspą zaświatową.

Człowiek nie był stworzony w rajskim ogrodzie. Był tam postawiony „aby sprawował i strzegł go”. Antycypuje to już jego przyszłe zadanie. Na początku opowieści „nie miał kto sprawować ziemi”, tak że była jakby pustynią, a na końcu wygnany człowiek ma dalej „uprawować ziemię, z której jest wzięty”, choć zapowiedziany jest też trud i dramat tego przedsięwzięcia.

W babilońskiej epopei, człowiek uczyniony jest przez bogów dla ich własnych potrzeb, to znaczy dla wykonywania rytów i ceremonii. Ale biblijna opowieść mówi, że człowiek był stworzony, żeby służyć ziemi i na ziemi. Nawet jego rodowód nie jest boski czy półboski: Bóg ukształtował go z mułu. Człowiek (*adham*) przynależy więc do ziemskiej gleby (*adhamah*) i jest przeznaczony do tego, by ją uprawiać.

Drzewo życia z opowieści Genesis ma najbliższą analogię w „ciernistej roślinie o cudownej mocy” z epopei Gilgamesza i z mitu Adapy. Wąż, po hebrajsku *nahash*, ma niewątpliwy związek z czasownikiem *nahash*, który znaczy wróżyć, interpretować znaki tajemne. Był to obyczaj szeroko rozpowszechniony i zawsze potępiany przez proroków. Wąż z Raju symbolizuje, zdaniem van Leeuwena, właśnie mądrość magii i wróżbiarstwa. Drzewo wiadomości dobrego i złego uważa, jako czarownik, za drzewo wiedzy tajemnej, osiągalnej dla człowieka i „czyniącej go jako Bóg”. Właśnie wąż, źródło mądrości tego rodzaju, „wyższej” na pozór, a w gruncie rzeczy fatalnej, jest głównym przedmiotem boskiego potępienia. Potępienie to jest zarazem ciosem w religie gojów, którzy za największą chwałę mieli właśnie swe naiwne i pyszałkowate roszczenie do posiadania wiedzy „nieziemskiej”: magicznej i tajemnej. Cała opowieść jest więc atakiem frontalnym na model religijny, który panował w krainach otaczających lud izraelski.

Innym znamiennym i głębokim symbolem tej samej walki, trwa-

jącej przez całe dzieje izraelskie, jest dla van Leeuwena saga o wieży Babel. Jest to także centralny symbol całej książki: nasza kultura ma, zdaniem autora, swój centralny „impet laicki" właśnie w inspiracji, która każe budować wieże ziemskich osiągnięć i urządzeń nieustannie, wiedząc zarazem, że ich wierzchołek NIE sięga nieba. Wiedząc, lecz wciąż na nowo ulegając pokusie modelu ontokratycznego, wciąż próbując mimo wszystko sakralizować zdobyte wieże... Temu jednak przeciwstawia się z kolei zawsze obecny w naszej historii „wyrok na wieżę Babel", czyli ferment rewolucyjny. Ów „wirus krytyczny", desakralizujący, ma, jak sądzi autor, genezę właśnie w tradycji biblijnej, profetycznej. W naszej historii, tak jak w historii Izraela, pokusa „wierzchołka w niebie", skonstruowania „kosmicznej całości" i zarazem pomostu ponad ziemię, rodzi zawsze klęskę zasadniczego ideału całych naszych dziejów, jakim jest dążenie wciąż dalej, w przyszłość, i coraz większa jedność ludzi. Karą za szaleństwo i uzurpację wieży Babel było i jest po dziś dzień rozsypywanie się już posiadanych dokonań, i rozproszenie budowniczych, więc cofnięcie biegu historii.

Lud izraelski, żyjąc wśród ludów pogańskich, ich kultury, mitologii, urządzeń politycznych, przyswajał je sobie oczywiście, czasem przekształcając według własnego, oryginalnego światopoglądu, w wierności własnemu Przymierzu, a czasem ulegając wciąż obecnej pokusie aby być „jako inne narody". Tak więc na przykład był czas kiedy, wbrew ostrzeżeniom proroków, chciano „jako inne narody" mieć królów, i chociaż nie byli oni nigdy świętymi istotami, wywodzącymi się od bogów, lecz zaistnieli niejako „z woli ludu", i lud się nieraz przeciw nim buntował, to jednak ciążenia do modelu ontokratycznego były w tym okresie oczywiste.

Również świątynia (jako typ budynku i jako symbol mentalności) nosiła wiele znamion „środka świata" czy „esencji czystej", chociaż jej znaczenie głębokie i pierwotne było inne niż w innych religiach. „Świątynia w Jerozolimie, pisze van Leeuwen, stanowiła sanktuarium, przypominające istotnie babiloński *ziggurat* — kosmiczną górę. (...) Izrael przyjął symbolizm mikrokosmosu, właściwy świątyniom pogańskim, lecz odcedził zeń wszelkie znaczenia magiczne. (...) Świątynia Jerozolimska różniła się od wszystkich swych prototypów w jednym punkcie zasadniczym. Była miejscem, o którym Pan powiedział: «tutaj będzie moje Imię». To czym było owo «Imię Pana» tłumaczy fakt, że w miejscu świętym świętych stała — Arka Przymierza. To ona przedstawiała decydujące samo-objawienie się Boga w historii: Jam jest Pan Bóg Twój, którym cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli. To Arka, znak pielgrzymstwa, znak historii, była Imieniem dla którego zbudowany był dom w Jerozolimie, tak że nawet element bardzo statyczny: świątynia była nieustającym symbolem zasadniczego powołania Izraela do drogi za idącym naprzód Bogiem, poza mury miasta Ur".

O tym jednak nie zawsze pamiętano. Dzieje Izraela niosą w sobie radykalne novum w historii światowych cywilizacji, „sól ziemi", mają być „światłem narodów", ale konkretny lud w konkretnej historii nie umie sprostać własnej zasadniczej inspiracji. W świetle „świeckiej teologii" van Leeuwena przedstawia się to tak:

„Stary Testament stanowi absolutnie niepowtarzalny przykład zaciekłej, całe wieki trwającej walki między twórczą mocą boską a ciążeniem pierwotnych sił, jakie dominowały w świecie pogańskim. Jako wolę Boga rozumieć trzeba to, że w dziejach Izraela i poprzez nie chciał skruszyć absolutyzm religii pogańskich, otworzyć je, poddać działaniu swojej dynamiki twórczej. Lud wybrany miał reprezentować ludzkość, miał być modelem świata, miał unaoczniać jaki jest zamiar boski co do wszystkich narodów bez wyjątku. Miało się okazać na oczach pogan, że możliwe jest dobre życie na ziemi, życie w harmonii, pokoju i twórczej wspólnocie ludzkiej, bez wznoszenia wież z wierzchołkiem w niebie. Ale nigdzie w Starym Testamencie nie występuje jeszcze możliwość, że poganie mogliby czy chcieli taki model przyjąć, że styl otwartej wspólnoty ludzkiej w drodze mógłby się wśród narodów upowszechnić..."



To że w Jezusie „wypełnił się" Stary Testament znaczy, że On właśnie, Jego życie i nauka, są absolutnym już i czystym urzeczywistnieniem aspiracji, ku której Izrael przedzierał się, lecz której nie sprostał. „Księstwa i moce" zostają zdemaskowane: to przedstawiciele prawa ukrzyżowali Jezusa w imieniu prawa, to słudzy świątyni skazali Go w imieniu świątyni, to faryzeusze — „najpobożniejsi", wydali nań wyrok w imieniu nieskazitelnej pobożności, to Piłat, reprezentując rzymską sprawiedliwość, wykazał raz jeszcze, że żadne prawo nie jest święte, żadna doskonałość „uczyniona rękoma człowieka" nie jest absolutna. „Od tej chwili, pisze van Leeuwen, stała się obecna w świecie myśl, że Absolutem jest tylko Chrystus, że Jego Duch obecny jest tam, gdzie jest głoszona Ewangelia, a Ewangelia jest głoszeniem wiary w Jego typ wspólnoty i Jego typ wolności."

Był to zaś ten typ wspólnoty i wolności, którego brak przynieść musiał klęskę Grecji:

„Krytycyzm Greków wobec kultu i ludzkich instytucji miał swe źródła w koncepcji człowieka, która była nie do utrzymania bez wiążących zobowiązań sakralnych. Grecki ideał *eleutherii*, to znaczy wolności totalnej, okazywał się w istocie niewolą. Była to wolność stanowiąca przywilej obywateli, a oparta na przymusowej pracy niewolników, wolność sugerująca autarkię człowieka, a rodząca pogardę mężczyzny

dla kobiety, wolność która jest w istocie prawem i obowiązkiem urzeczywistniania własnych możliwości, lecz w innych widzi tylko jednostki obok, czyniące to samo dla siebie. Wolność grecka musiała prowadzić do czynienia z *polis* idola i do trzymania barbarzyńców w przyzwoitej odległości. Jej *logos* był samotnym mikrokosmosem, zamkniętym w sobie na obraz wszechświata — również całości zamkniętej. I wyrok Nowego Testamentu na taką wolność brzmiał, że jest ona wolnością według ciała, wolnością pod tyranią grzechu. Eksperyment grecki upadł, bo rzeczywiście typ wolności, który próbował realizować okazał się samozniewoleniem. (...)

Dobrą Nowiną Nowego Testamentu dla Grecji i dla świata nie była tylko wieść, że Jezus jest królem. Było nią głoszenie innego typu Królestwa czy rzeczpospolitej, którą cała ludzkość (a nie tylko Izrael) stanowi już teraz w niebie, i która „przybliżyła się", czyli może urzeczywistniać się, częściowo przynajmniej, jako nowe życie na ziemi. Wolność owej «innej *polis*» była już inna niż ideał grecki: «wy bowiem do wolności wezwani jesteście (...) ale przez miłość służcie jedni drugim». (Gal 5, 13). Takie powołanie i przykazanie oznaczało oczywiście odrzucenie zarówno despotyzmu świeckich królestw i sakralizacji ludzkich praw, jak „wolności" greckiej *polis*."

Van Leeuwen widzi więc „rewolucję" kulturową Nowego Testamentu w ustanowieniu pewnego ideału współżycia, i w uczynieniu go przedmiotem wiary i nadziei, oraz podstawą ostateczną wszelkich ocen. „Ten ideał, w Chrystusie, jest zarazem świętością i sądem".

Zasadniczy model judeo-chrześcijański, stanowiący przeciwieństwo ontokratycznego, nie został jednak oczywiście zrealizowany w formie pełnej i czystej w historycznym chrześcijaństwie, choć, jak to autor wieloma przykładami udowadnia, inspirował, czasem w sporze z instytuacjami kościelnymi, wszystko co kultura nasza nazywa dzisiaj postępem: rozwój nauk i władzy człowieka nad przyrodą, demokrację i prawa osobistego sumienia, twórcze, aktywne postawy wobec świata, wrażliwość społeczną, i nawet szczytne aspiracje humanistyczne Marksa.

Rewolucja techniki i proces sekularyzacji poczęły się więc w łonie cywilizacji chrześcijańskiej, są jej „dziećmi". Dzisiaj zaczynają osiągać punkt szczytowy, punkt „kryzysu" (a kryzys w języku Biblii znaczy — „sąd", ale znaczy też „zbawienie"). Ów kryzys polega na tym, że dają się odczuć wszędzie radykalne zmiany w samej strukturze chrześcijaństwa, i to w tych jego punktach właśnie, w których było najbardziej podobne do innych religii. Wszystkie religie, włącznie z chrześcijaństwem, miały pewne podobieństwa strukturalne do ery neolitycznej, to znaczy do ery społeczeństw rolniczo-pasterskich. Otóż dzisiaj dopiero, pierwszy raz w dziejach, owe społeczności, związane bezwarunkowo z ontokratycznym w jakiejś mierze modelem religijności, są przekształ-

cane w sposób gruntowny już i nieodwracalny. Sytuacja chrześcijaństwa w tym przełomie jest zupełnie wyjątkowa, gdy właśnie chrześcijaństwo pośrednio go spowodowało. Jest to więc stosunek taki jak ojca do syna. „Bywa, że syn jest całkowicie zbuntowany przeciw autorytetowi ojca, ale w samym tym buncie nawet ojciec musi rozpoznać własnego ducha. I może także zobaczyć na nowo — siebie."



Van Leeuwen widzi owo odbicie chrześcijaństwa w rysach kultury laickiej i technicznej w sposób bardzo radykalny i być może jednostronny. Jednostronność ta nie polega na tym, że rozpoznaje zasadniczą aspirację biblijną w ideałach laickich, i że z pozycji Biblii właśnie chce podjąć te ideały, lecz na tym raczej, że zbyt prosto, zbyt łatwo może sprowadza głębię i dramat „teologii nadziei" do jednej tylko warstwy ludzkiego życia, która określa je z pewnością, ale go nie wyczerpuje: do zaangażowań *par excellence* społecznych. Pewne jednostronności są jednak chyba nieuchronne wszędzie tam gdzie ma miejsce autentyczne olśnienie odkryciem nowych perspektyw. Tak też chyba — jako zapis olśnienia — odczytywać trzeba najbardziej osobiste partie książki van Leeuwena:

„Kościół, który nie jest zdolny wziąć poważnie pod rozwagę faktu, że współczesne nurty laickie, i u nas i w Trzecim Świecie, wywodzą się bardzo często z naszej własnej wiary, jest ślepy na najgłębszą wymowę rzeczywistości i musi pozostać bezpłodny w spotkaniu z nią. (...)

Powróćmy do naszej biblijnej analizy. Twórcze działanie Słowa Boga demaskuje religię pogan jako *nihil*, jako «nicość». Wieża Babel — apoteoza religii całości kosmicznej — pozostaje niedokończona, bo Pan Dziejów interweniuje. Właśnie to jest sąd miłosierdzia, który Dobra Nowina głosić będzie ludom rozproszonym po krańce ziemi. Te ludy dowiadują się, że ich religia była od zawsze już skazana na klęskę. «Schrystianizowani» poganie i barbarzyńcy Zachodu wzięli tę lekcję z całą powagą do serca, zastosowali ją do wszelkiej sakralności. Nie znaczy to, że zrezygnowano z biblijnej aspiracji: «pójdźcie, zbudujmy sobie miasto i wieżę...» Lecz przecież nastąpiła zmiana o znaczeniu kluczowym: porzucono drugą część zdania. (Której wierzch dosięgał by nieba). Ludzie przezwyciężyli iluzję, zrezygnowali z roszczenia prymitywnych religii, wierzch nie miał już sięgać nieba. Była to redukcja bez precedensu i bez odpowiednika w dziejach ziemi. I redukcja ta nadała samej akcji «budowania miasta i wieży», pozbawionej już teraz religijnego celu i znaczenia, jakąś obsesyjną wprost intensywność. Płynie ona z nawpół świadomego poczucia, że człowiek jest oto

zaangażowany w przedsięwzięcie niewykonalne, nieskończone, nie do skończenia, i dlatego właśnie, paradoksalną rzeczy koleją, wymagające odeń zawsze nieskończonej, celującej poza możliwość ofiarności. To jest chwała i rozpacz, wielkość i przekleństwo technokracji, która wyparła ontokrację...

Teologia chrześcijańska, która nie przyjmowałaby dalej do wiadomości całej powagi implikacji tego obrotu spraw, musiała by podchodzić do religii niechrześcijańskich i do tak zwanego zlaicyzowanego świata od całkiem fałszywej strony. Musimy zrozumieć wreszcie, że wieża Babel naprawdę jest wieżą bez wierzchołka, i że nie jest naszą rzeczą zapełniać to miejsce puste. Nie, punkt spotkania z innymi religiami, z laickim światem nie jest na wierzchołku, lecz u podstawy. Lub raczej: leży we współdziałaniu wszystkich: chrześcijan i niechrześcijan w zbiorowym wysiłku «budowania sobie miasta i wieży»... Najlepszą gwarancją prawdziwej «wolności religijnej» jest gotowość chrześcijan do stawania przy boku tych wszystkich ruchów i tych wszystkich jednostek, które chcą walczyć o sprawę wolności, wyzwolenia z pęt «sakralnych» wszelkiego typu, i o odnowę naszych społeczeństw w duchu ładu prawdziwie laickiego, to jest uczynionego przez człowieka i dla człowieka. W naszej epoce, «chrystianizacja» znaczy angażowanie się ludzi i ludów w ruch naprzód, w zasadniczy ruch historii chrześcijańskiej. To w kontekście tej dynamiki, zagarniającej dziś *oikumenė* w dosłownym sensie, ma być przepowiadana Ewangelia, Dobra Nowina o wolności decydowania i o eschatologicznej perspektywie, która popycha bieg historii i zarazem wybawia go z przekleństwa «świętych» ideologii. Takie jest dzisiaj tło spotkania chrześcijaństwa ze światem innych religii i innych światopoglądów. Jesteśmy Tradycją przyszłości. Kościół należy, tak jak zawsze Izrael, do przyszłości i do dnia dzisiejszego, nie do swych dziejów przeszłych."

Anna Morawska

ODGRZEWANE ODKRYCIA

Biedna Ameryka! Nie ma szczęścia do zamorskich intruzów. Żyły na jej ogromnych obszarach ludy, tworząc kultury, budując państwa, katrupiąc bizony i przeciekając przez wąską szyjkę, która oba kontynenty łączy, a zarazem nadaje im kształt klepsydry. Ale wtedy Ameryka nie była jeszcze Ameryką, nie była nawet Indiami Zachodnimi.

Dopiero kiedy przyszedł Kolumb i jego następcy, wszystko wzięło zupełnie inny obrót. Lepszy? Gorszy? To zależy od punktu widzenia. W każdym razie na ogromnej klepsydrze zaczęli teraz lądować coraz to nowi odkrywcy i konkwistadorzy. I nie przestali do dzisiaj.

Konkwistadorom powodzi się coraz gorzej. Mają kłopoty z władzami

imigracyjnymi i kłopoty z tubylcami, którzy dalecy są od uległości Montezumy, a broń mają (dosłownie i przenośnie) lepszą. Nie łatwo być w tamtym społeczeństwie w dzisiejszej epoce mocnym. Mocnych to oni mają do licha i trochę, własnego chowu. I ja liczę wśród swoich znajomych takiego konkwistadora. Przez wiele lat szykował się do skoku za Atlantyk. Nie szczędził trudu, zabiegów i grosza. Aż wreszcie: udało się! Pamiętam pożegnalnego bridża i łzami rozstania pokapane karty. A w pół roku później znów wojowaliśmy za zielonym stolikiem. Mój konkwistador miał przynajmniej szybki refleks. Nie ciągnął losu za uszy i nie ulegał nierozsądnym ambicjom. Mógł rzec o sobie: *Veni, vidi et fugi.*

Inna sprawa z odkrywcami. Szczególnie lechickiej nacji. Co tylko który, choć trochę władający piórem, przeniknie na amerykański kontynent, już próbuje odkrywać. I co gorsza odkrycia te publikuje drukiem. Że i ja doszlusowuję do tej gromadki, płonię się okropnie, ale cóż, na pociechę pozostaje mi jedno: pełna świadomość własnej niewiedzy. Bo czy Amerykę, czy — konkretnie — Stany Zjednoczone można naprawdę odkryć, zwłaszcza jeżeli przebywa się na tym lądzie krótko i posiada wątlutki pularesik? Czy można odkryć państwo, które jest niemal kontynentem, i społeczeństwo, które społeczeństwem nie jest w pełnym tego słowa znaczeniu, tylko ogromnym tyglem pełnym fermentującej masy?

Świadomość tę miałem w zarodku o świcie na pokładzie transatlantyku, wypatrując w tłumie pasażerów amerykańskiego lądu. Świadomość tę, ugruntowaną, miałem jadąc autobusem na lotnisko im. J. F. Kennedy'ego i widząc za sobą w ciemności i deszczu, oddalającą się rzekę świateł autostrady, biało-czerwoną rzekę, niezmienną i ciągle inną, w którą dwakroć wstąpić nie można.

Ale powróćmy do początku. Już nie statua Wolności wita przybyszów. Wita ich dzisiaj imponujący łuk mostu — Verazzano Bridge — bodaj czy nie największego na świecie, który spina ujście Hudsonu. Łuk ten przepływa gdzieś nieprawdopodobnie wysoko nad naszymi głowami, które bynajmniej nie znajdują się tak nisko, skoro o wiele, wiele niżej buczą basowo holowniki. Dopiero później — i też bardzo nisko — posąg Wolności, a wreszcie sylwetka Manhattanu. Jest naprawdę piękna, choć wychowanemu na Arystotelesie, Winckelmannie i Tatarkiewiczu trudno przychodzi zrozumienie tego piękna. Zdaje mi się, że polega ono na kompletnym zaniedbaniu proporcji, na zagęszczeniu energii, która ujście znajduje tylko w pięciu się w górę. Pomnik wzrostu. Las wszelkiego rodzaju drzew pełen wzajemnej ich walki, wyrażającej się w tym nieskoordynowanym przerastaniu się.

Mimo ogromnego ruchu panującego wokół nas, na wodzie, Manhattan długo jeszcze pozostaje nieruchomy i pozornie martwy. Nawet z niewielkiej odległości nie widzi się ani ludzi, ani aut, tylko miliony okien.

Potem nabrzeże. Gorączkowy, drepczący w miejscu pośpiech pasażerów, obfite połowy bagażu zjeżdżającego w dół w ogromnych sieciach, urzędnicy imigracyjni, stopnie, Ameryka.

Pierwsze wrażenie jest fizycznie szokujące. Z chłodnego obszaru oceanu (tym chłodniejszego, że transatlantyk posuwa się naprzód z szybkością równą conajmniej szybkości ciężarówki) przenikamy do ogromnej hali, do kolosalnego piekarnika, innymi słowy do infernalnej bratrury, w której poruszają się nieśpieszni i skrupulatni celnicy oraz postacie tragarzy, jakaś afro-amerykańska wizja z *Nędzników* Victora Hugo.

A potem autobus — srebrzysty, solidny, szczelnie zamknięty i wypełniony lekko przyćmionym blaskiem słońca oraz cudownie świeżym powietrzem. Klimatyzacja. *Air conditioning.* Jeden z amerykańskich stereotypów-symboli.

*

Pierwsze wrażenia są stereotypami i symbolami przemieszanymi z dość zabawnymi niespodziankami. Ameryka — znaczy: wszystko wielkie i drogie. I tak właśnie jest: olśniewający łuk mostu, po którym suną maleńkie kolorowe grzbiety ogromnych ciężarówek, a pod którym maleje stareńka statua Wolności. I wizyta u podrzędnego fryzjera, gdzie za strzyżenie trzeba wybulić dwa dolary. I walka o byt, to znaczy o bogactwo, to znaczy spiętrzona sylweta Manhattanu. Ameryka — znaczy: sznur samochodów. Na sześciopasmowej austostradzie suną w obu kierunkach. Te, które suną w jednym kierunku, to się pomału wyprzedzają, to znów cofają. Poza cienką, pędzącą między nami warstwą powietrza łapię spojrzenia: obojętne i rzeczowe jak szkło, jak powietrze. Ameryka — znaczy: coca cola, więc najpierw nogi roztrącają pozostałe po niej, kartonowe kubki, potem oczy wychwytują jej ogromne neony.

Można te istotne i te powierzchowne stereotypy-symbole mnożyć bardzo długo. Z kolei niespodzianki: na przykład to, że zaraz niemal „za rogatkami" Nowego Yorku zaczyna się las i że ciągnie się on na ogromnych obszarach Nowej Anglii. I żeby to był przynajmniej las na miarę amerykańską: pelen tysiącletnich sekwoi lub przynajmniej stuletnich klonów. Nic podobnego — młodniak rzeźki lecz niechlujny, pomieszany, niekultywowany, gęsty, ubogi. Jest to bowiem las wtórny, las pokrywający wielkie przestrzenie dawniej uprawne, na których jednak gospodarowanie przestało się opłacać, gdy na środkowym zachodzie odkryto wielkie, pszeniczno-kukurydziane śpichlerze. Trująca akacja odniosła efemeryczny sukces, spychając ludzi do osad i miast,

A znowu te miasta i miasteczka: pełne starych, uroczych domków budowanych z drewna, a nieraz i krytych czymś w rodzaju gontu. Obok olśniewających perspektyw autostrad, obok rozrastających się jak

grzyby zakładów przemysłowych, domki budowane kiedyś, nieraz jeszcze w „epoce kolonialnej" i budowane dziś akurat tak samo jak kiedyś, z ganeczkami na kolumienkach i wesoło malowanymi ścianami.

Albo ci studenci na rowerach wyposażonych w spinacze w kształcie grubego kabla lub w kawał potężnego łańcucha i kłódę, którymi to przyrządami przypina się je do stojaków, balustrad i ulicznych latarni. Częściej można tu spotkać „krążownik szos" z kluczykiem w stacyjce niż nie przypięty do czegoś rower. Bo samochody kradnie się w 9 na 10 przypadków „pour la hec", dla zabawy, żeby sobie trochę pojeździć, ale złodzieje rowerów są znacznie groźniejsi, bo się ich (zarówno złodziei jak i rowerów) nigdy niemal nie odnajduje. I to wszystko w kraju, gdzie na każdą niemal rodzinę przypada samochód.

Więc powodów do potwierdzenia przywiezionych opinii i powodów do zdziwienia bez liku. A im dalej w głąb, tym głębsze przekonanie, że wszyscy, którzy o Stanach Zjednoczonych wypowiadają jakieś sądy ogólne, to łgarze lub nieujawnieni prorocy.

To jest zresztą chyba wielka szansa tego państwa; być tyglem, być zaczynem czegoś co się dopiero staje. Ileż można pokładać nadziei w tym „stawaniu się". Bo to co już się stało, co dojrzało i nabrało uchwytnego kształtu, nie zawsze napawa otuchą. My mamy naszą małą stabilizację i narzekamy na nią, jakżebym więc — jako Polus obficie wyposażony w cechy mego narodu, nie miał ponarzekać także na ich wielką stabilizację.

Jeszcze sto lat temu robiło się zawrotne fortuny w ciągu jednego życia i istniała teoretyczna możliwość, że z gazeciarza wyrośnie prezydent. Dziś oczywiście robi się także fortuny, a chłopcy zajmujący się dość podrzędnymi zajęciami lądują wcale wysoko, ale równocześnie elementy rozwarstwienia społeczeństwa są coraz wyraźniejsze. Sto lat temu społeczeństwo amerykańskie także było drabiną, ale panował na niej nieustanny ruch: w górę i w dół.

Rozwarstwienie społeczeństw dokonywało się zawsze na zasadzie podziału wedle klucza przewagi. Kiedyś, bardzo dawno, na czubku takiej drabiny zasiadał najmocniejszy, który najowocniej umiał „robić bronią", podczas gdy na samym dole znajdowali się ci, którzy nie posiadali niczego, nawet wolności osobistej. Rozwój cywilizacji nieco ulepszył klucz podziału: przewagę przeliczono na pieniądze.

O USA mówi się często, że jest to „cywilizacja pieniądza". Mówi się to z przekąsem. Nie czuję się powołany do oceniania tej cywilizacji. Ja po prostu stwierdzam to, co widziałem: tak, to jest cywilizacja pieniądza. Znaczna większość Amerykanów hołduje zasadzie, że „moje konto świadczy o mnie". A ponieważ różnice w owych kontach są, jak wszystko w Ameryce, ogromne, że od nędzy mieszkańców slumsów lub robotników rolnych ze stanów bawełnianych, po górne w milionach

dolarów liczone 10.000 obejmują niezliczoną ilość stopni, więc też i drabina hierarchii społecznej jest niesłychanie wysoka. Że jeszcze wciąż panuje na niej ruch w górę i w dół, to właśnie ta wielka szansa społeczeństwa Stanów Zjednoczonych. Ale jeśli kiedyś ruch ten ustanie i skończy się ów „American dream", to kto wie czy anioły nie wyniosą się precz z ich neo-jakubową drabiną, a ten trzask, który może z tego powodu wyniknąć, ho ho! Nie bawmy się jednak w *science fiction*.

Stabilizacja społeczeństwa amerykańskiego jest zresztą nie tylko pionowa. Istnieje przecież ogromny podział, nazwijmy „poziomy", podział wedle narodowości i ras. U nas o rasizmie w USA napisano już nieskończenie wiele i termin ten utożsamia się z pojęciem amerykańskiego Murzyna. Jest to oczywiste zważywszy, że Murzyni stanowią najwyższy procent wśród ludności upośledzonej, że ze względu na swą liczebność oraz na swą najłatwiej uchwytną zewnętrznie odmienność rasową przedstawiają się nam jako pewna całość, która w owym amerykańskim tyglu daleka jest jeszcze od uzyskania należnego jej miejsca. Ale Murzyni nie znajdują się bynajmniej na najgorszym miejscu tej klasyfikacji poziomej, jeszcze gorszą od nich pozycję zajmują portorikańczycy, wielu indian, metysów i „mexów". A ponad nimi kotłuje się od azjatów i słowian, od Żydów i „Taliańców".

I tu też ostatnie słowo nie zostało powiedziane. Miejmy nadzieję, że dokona się to wprawdzie nieprędko, ale zgodnie ze wzniosłymi zasadami amerykańskiej konstytucji, że znikną z potocznego słownika wyrazy: rasizm, segregacja, getto. Trzeba w to po prostu wierzyć. Dziś jeszcze do takiego rozwiązania daleko, więc nic dziwnego, że poziomą hierarchię społeczeństwa amerykańskiego nawiedzają raz po raz dramatycznie i konwulsyjne wstrząsy wywoływane wśród poszczególnych grup.

Powtarzam: miejmy nadzieję, że Ameryka przyszłości będzie Ameryką Johna Browna a nie Johna Bircha.

*

Harvard Square! Kochany, paskudny Harvard Square. Mały trójkąt, placyk zupełnie nikczemny, między zabudowaniami uniwersytetu, miejscowym PDT czyli Coop'em, czyli sklepem spółdzielni studenckiej oraz kamieniczką mieszczącą jeden z licznych banków. Pośrodku żelazny daszek zejścia do kolejki podziemnej i kiosk, w którym można kupić „New York Times'a", „Playboy'a" i „Przekrój" sprzed trzech miesięcy. Nikczemny, ciasny, wiecznie zapchany samochodami placyk. Centrum miasteczka Cambridge, Mass., agora harvardzkiego uniwersytetu, intelektualny pępek Nowej Anglii.

A nad tym wszystkim potworny letni amerykański upał, upał, w którym już nie tylko ja się roztapiałem ale nawet piękny Omrie Golley z Sierra Leone.

Stoję, ogłuszony upałem, zatrzymany czerwonym światłem na brzegu chodnika. Przed oczami przesuwa się rząd samochodów. Jak słoń w egzotycznej karawanie zbliża się autobus. Ma tabliczkę z napisem *Chartered* — czyli wynajęty przez jakąś wycieczkę. Jego srebrne cielsko zatrzymuje się przede mną. Unoszę wzrok i napotykam kilkanaście obcych, obojętnych, rzeczowych spojrzeń. Mam przez chwilę wrażenie, że jestem pijany, znarkotyzowany lub w ostrym ataku słonecznego udaru. Wszystkie przesuwające się po mnie, obojętne spojrzenia należą do kobiet w wieku dobrze po-balzakowskim. Wszystkie są do siebie w jakiś sposób podobne. To nie to, że wszystkie mają na głowach kapelusze z ogródkami, woalki, okulary, biżuterię, oraz wspaniałe białe, plastikowe zęby. Straszniejsze jest to, że wszystkie spojrzenia mają tą samą zawartość: jakąś okropną pustkę, której niczym nie da się wypełnić.

Amerykańskie matki, babki, a przede wszystkim wdowy. Spadkobierczynie kont zbrojonych przez całe, mrówcze życie drogich nieobecnych małżonków. Posiadaczki 70% kapitałów amerykańskich. Sól ziemi!

„Rzeczą absolutnie nieodzowną dla pomyślnego rozwoju cywilizacji europejskiej w Ameryce był udział kobiet w każdej dziedzinie życia i pracy. Żołnierze mogli podbijać ludy tubylcze i rządzić nimi, lecz kolonie nie mogły być zakładane i utrzymywane bez udziału kobiet."

Tak piszą Charles i Mary Beard w swoim wielkim dziele *Rozwój cywilizacji amerykańskiej* (Warszawa 1961, Państwowe Wydawnictwo Naukowe).

Hiszpańscy lub portugalscy konkwistadorzy przywozili kobiety na grunt amerykański, czy jakikolwiek inny podbity przez siebie grunt, dopiero wówczas, gdy zostały na nim stworzone warunki bezpieczeństwa i wygody, chociażby w pewnym stopniu odpowiadające warunkom istniejącym w ich własnych ojczyznach. Zanim to nastąpiło, bujny romański temperament, tylko powierzchownie ograniczony szóstym przykazaniem, sprawiał, że krew tubylcza hojnie mieszała się z ich własną. To mieszanie się nie ustało zresztą nigdy. Katoliccy Hiszpanie, Portugalczycy, Francuzi czy Włosi nie mieli pod tym względem zbytnich uprzedzeń rasowych. Przepisy religijne zakazywały, ale nigdy nie starały się przekonać, że to co delegalizują z punktu widzenia etycznego, nie jest — z punktu widzenia fizjologicznego — czymś całkiem przyjemnym.

Ślad podbojów amerykańskich, dawno należący do historii, jest o tyle trwały, że znaczony nie tylko mową, religią i obyczajem ale i cechami fizycznymi dziedziczonymi po pobratymcach Corteza i Vasco da Gama.

Angielscy, a także znacznie mniej od nich liczni holenderscy, niemieccy i skandynawscy protestanccy „pielgrzymi" przybyli tu z narzędziami pracy, kobietami i bibliami. Zdobywanie pieniędzy i rozmnaża-

nie się uważali za swój obowiązek. O przyjemności nikt nie wspominał, każda przyjemność wydzielała dla purytańskiego nosa złowróżbną woń grzechu.

W tych warunkach kobiety były twarde jak mężczyźni, zdolne do znoszenia wraz z nimi największych niewygód i wyrzeczeń. Nie musiały być piękne, ujmujące, zalotne, nie pozwalały sobie na kruchość i delikatność. Na nich bowiem ciążył obowiązek utrzymania gatunku, poza tym jednak miały cały szereg innych obowiązków.

Po okrutnych, niesprawiedliwych, chciwych, butnych i chutnych konkwistadorach pozostało bardzo złe wspomnienie. I ileś tam milionów metysów. Po „pielgrzymach z Mayflower" zostało ogromne, najbogatsze na świecie państwo. Jedni łupili, uciskali, mordowali i gwałcili — miliony rozsianych w Ameryce południowej, środkowej a nawet północnej wnuków nie stawia im pomników, odwołując się do pradawnej, prekolumbijskiej genealogii. Drudzy pracowali ciężko, w Biblii znajdowali pomoc duchową i rady na każdą niemal wątpliwość życiową, nie pozwalali sobie na nierząd. Dlatego czczą ich miliony w 99% przybranych wnuków. Tyle tylko, że nie ma wśród nich prawdziwych, pierwotnych mieszkańców tego lądu. Wybici lub zepchnięci do rezerwatów pozują do zdjęć lub sprzedają swe wyroby amerykańskim turystom. Są kolorową i żałosną mniejszością. W najstarszym amerykańskim stanie, w Massachusetts tylko nazwa stanu i nazwa jednego z największych banków przypomina dawnych mieszkańców. Ich miejsce niepodzielnie zajęli „Waspowie" (WASP — *White anglo-saxon protestant).* Powoli, konsekwentnie, bardziej prawem (które tworzyli sami) niż lewem (od którego zresztą nie stronili) zepchnęli Indian na dalekie tereny Dzikiego Zachodu. Dlatego wnukowie, w ogromnej większości przybrani, czczą dziś ich pamięć, odwiedzają ich zrekonstruowane osady i oglądają wiernie (?) odtworzoną makietę „Mayflower". Nieobecni jak wiadomo nie mają racji.

Ulubiony, prawdziwie amerykański (obok gangsterskiego) gatunek filmu — western — przekazał nam wizję takiej kobiety, retuszując ją nieco wedle hollywoodzkiego obyczaju. Dziewczęta z Westernów są ładne. Może zresztą wśród podróżników z *wagon-trainów* było sporo ładnych kobiet. Świadczyłyby o tym dzisiejsze Amerykanki, choć na swój sposób daleko odeszły od tych archetypów niewieścich. Western jednak zachował pewną dozę prawdy o tamtych kobietach. W przytłaczającej większości są prawe, ofiarne, wierne, pracowite i dostatecznie bezbarwne, byśmy w naszej pamięci zachowywali sylwetki Toma Mixa, Gary Coopera, Johna Wayna, a niemal żadnej z ich partnerek.

Oczywiście użyte przeze mnie określenie „bezbarwne" jest względne i z pewnością w dużym stopniu krzywdzące. Już te pra-amerykanki musiały mieć wyraziste charakterki, skoro udało im się: *primo,* skolonizować obecne Stany Zjednoczone, *secundo:* uniezależnić je od władzy

króla angielskiego, *tertio*: niepomiernie wzbogacić i *quarto*: ostatecznie skolonizować współpracujący z nimi we wszystkich powyższych przedsięwzięciach ród męski.

Oczywiście wiele się zmieniło od czasów wojny o niepodległość, a także od czasów wojny secesyjnej. Ale matriarchat pozostał dominującą cechą społeczeństwa amerykańskiego. Matriarchat zresztą jest także i polską cechą narodową. Ale matriarchat polski nader różnego autoramentu, zupełnie inne przybierał i przybiera formy. Nasze panie, o wiele mniej pruderyjne od amerykańskich, powiedziałbym nawet że chwilami aż nadto pobudliwe, potrafią zachowywać dla mężczyzn pozory, nie uzurpując zewnętrznych oznak władzy, a zadowalając się jej realnym sprawowaniem. Podgolonym, dziarskim, pyskatym, tromtadrackim, pyszałkowatym i niespostrzegawczym Sarmatom pozostawiały błogie złudzenie, że to oni, wyłącznie oni, rządzą domem i Rzplitą. Te same złudzenia pozostawiły łaskawie i nam.

Amerykanki nawet złudzeń nie pozostawiły. Podporządkowały sobie prawo i obyczaj. Podbiły wielkim, czołowym szturmem opinię, a właściwie same jej gmach wzniosły, na pohybel chłopom. Dawni traperzy, poszukiwacze złota i przygód, dawni cowboye i twórcy fortun poddali się łatwo oddziaływaniu zmienionych bodźców zewnętrznych. Niegdyś twardzi fizycznie, zmiękli i rozkleili się w klimatyzowanym komforcie. Niegdyś twardzi psychicznie, nie wytrzymali napięcia walki, która nie jest walką w męskim rozumieniu tego słowa, lecz tarmoszeniem i poddziubywaniem (bunt ptaków z noweli Daphne de Maurier i znakomitego filmu Hitchcocka można by i w ten, symboliczny sposób próbować interpretować). W upartym boju o pomnażanie kont, boju najeżonym napięciem i nieustającą obawą przed zasadzką i ślepym fatum krachu giełdowego, mężczyźni amerykańscy załamują się i „wysiadają". Zawały, jak niegdyś strzały Siuxów i Komanczów — dosięgają ich w pełni sił, na polu walki: przy biurkach i warsztatach pracy. Wytrącają z rąk słuchawkę telefonu lub kierownicę samochodu.

Więź rodzinna w Ameryce jest bardzo mocna i bardzo ograniczona zarazem. Amerykanie są świetnymi rodzicami, ale zgodnie z prawami natury są nimi tak długo, jak długo dzieci nie opuszczą gniazdka. Nie jestem pewien czy po to budowaliśmy naszą cywilizację, by poddawać się tzw. prawom natury. Atomizacja społeczeństwa amerykańskiego jest ogromna: rodzina znaczy — rodzice i dzieci i bardzo rzadko coś więcej.

Jest to oczywiście, jak każda „prawda" o Ameryce, jedynie półprawdą. Nie da się jej zastosować do bardzo licznych grup społecznych, ani do Murzynów, ani do Słowian czy Włochów, ani — w żadnym wypadku do Chińczyków — którzy swoje Chinatowny zaludnili tysiącami kuzynów i kuzynek.

Jednakże przeciętna rodzina amerykańska to tylko rodzice i dzieci. I mniej więcej wtedy, kiedy dzieciątka zaczynają wyfruwać z domu,

albo wkrótce potem, odchodzą z nich także ojcowie rodzin. Zostają babcie, które babciami w naszym, polskim znaczeniu nie są, bowiem tam tego rodzaju funkcja nie istnieje.

Pozostają sam na sam z mniej lub bardziej wypełnionymi kontami, możliwościami korzystania z doczesnych, lecz przez moralność purytańską dopuszczalnych uciech (działalność społeczna i towarzyska, wycieczki, uczęszczanie do teatrów i na koncerty). Przeżywają drugą wiosnę, pozwalają sobie na luksusy, których dotychczas i mężom i sobie w imię wzniosłego ideału oszczędności, odmawiały. Ale w pewnym momencie przychodzi okrutne odkrycie. Odkrycie pustki. Nie ma naprawdę wiosny, choć kwiaty na kapeluszach nie więdną. Nie ma prawdziwej swobody, choćby się wykupiło miejsce na wycieczkę do Europy lub na Tahiti. Nie ma ogniska domowego, choć cały, pusty dom jest wyłączną własnością.

Autobus rusza, zabierając w swym klimatyzowanym wnętrzu kilkadziesiąt obojętnych, rzeczowych, straszliwie pustych spojrzeń. Dokąd jadą? Do domu, który przestał być naprawdę domem? Do psychoanalityka, który niczego naprawdę wyjaśnić nie może?

Samounicestwienie owoców matriarchatu? A może tylko moje własne złudzenie? Może mi ten cholerny upał uderzył do głowy? Może właśnie one, które osiągnęły wszystko są równie mocne, zdrowe i szczęśliwe, jak wówczas gdy ze swoimi mężami ruszały w *wagon-train*ach na podbój dziewiczych ziem?

Nie patrząc na światło schodzę na jezdnię. Pisk hamulców i wrzask policjanta z wieżyczki, w której kieruje ruchem:

Eh, man, watch your steps!

*

Dziewczęta z Harvard Square. Dziewczęta z Summer School. Euforia pierwszych dni. I gorycz wszystkich następnych. Spontaniczny szturm, a następnie spontaniczna klęska. I koledzy, a szczególnie poeci, z nosami zwieszonymi na kwintę, dożywotnio obrażeni na USA.

A co do dziewcząt to tak: po pierwsze — jest ich mnóstwo, po drugie — są śliczne (chyba jedynie w Polsce można spotkać procentowo równie dużo ładnych dziewcząt), po trzecie — ubrane w *mini-skirts'y*, w *bermuda-shorts'y*, w obcisłe dżinsy i sweterki, tryskające wesołością i witalnością. Drzewa uniwersyteckiego *yardu* zdają się uginać od tych rajskich owoców. Tylko że te owoce okazują się przy bliższym poznaniu skarbami króla Midasa.

Te dziewczęta w rzeczywistości pragną tylko jednego: mieć męża, dzieci i dom. I będą je miały. Mają za sobą prawo i więcej niż prawo: opinię. Popęd płciowy chłopaków zostanie odpowiednio skanalizowany i zalegalizowany. Wkrótce założą rodzinne gniazdka, zakaszą rękawy

i będą tyrać, by wspólnie ze swymi uroczymi *ape reginkami* jak najmocniej rozniecić tzw. ognisko.

Że wielkie, zwaliste chłopaki, bujnie i trochę przedwcześnie podpędzone wzwyż racjonalnym, odpowiednio skaloryzowanym i zwitaminizowanym pożywieniem, nie są tak znów bardzo zachwyceni swoimi ślicznymi dziewczętami, o tym może świadczyć z jednej strony ogromny import żon z Europy oraz innych części świata, z drugiej strony pewne elementy „rewolucji beatnikowskiej".

À propos branek. Poznałem dwóch takich amerykańskich budrysów. Pierwszy z nich, nad Atlantykiem, wziął sobie za żonę Amerykankę, tyle że zrodzoną z rodziców przybyłych z Polski. Więc niby taka jak wszystkie, a przecież zupełnie inna: pełna błyskotliwej inteligencji i sarmackiej zaiste fantazji. Biedny, przezacny mąż, typowy „wasp"! Jego protesty wobec poczynań żony więcej budziły litości niż obawy, kiedy ze słowami: *Go to hell*! wstawał od *dinneru* i gubił się w mroku nocy. Taka *démarche* nie robiła na małżonce, na tym dynamicie w dzinsach, najmniejszego wrażenia, powiadała, że „on i tak wróci". I wracał. A kiedy go zapraszałem, by odwiedził Polskę, uparcie potrząsał głową i oświadczył: *I hąve enough this Cossack people foŗ all my life*!

Albo ta Poleczka, co dopiero uprowadzona z PRLu na wybrzeża Pacyfiku. Apetyczna i nader wymowna. Trotyl w jerseyowej sukience. Potok mowy, ale mowy sensownej, pozbawionej typowej dla amerykańskiej *society* miaukliwej wody. I mąż: duży, przystojny chłopak, naukowiec i syn naukowca, milczący, w miarę nieśmiały, wpatrzony w żonę, ogłuszony i zachwycony zarazem.

Trzeciego budrysa nie miałem okazji poznać. Pojął on za żonę siostrę naszej miłej Geni, która przez kilka lat pomagała nam w naszej gospodarce domowej. Ta siostra nie mogła w swych rodzinnych Gorcach znaleźć chłopca. Na przeszkodzie stała zbyt mała liczba morgów w stosunku do ilości rodzeństwa. Ale w Chicago była ciocia...

W Chicago nikt o morgi nie pytał. Dzisiaj przysyła rodzinie kolorowe zdjęcia przedstawiające jej dom, jej samochód, jej dziecko, jej psa i jej męża.

Więc z jednej strony import kobiet nieświadomych w większości praw przysługujących im w Nowym Świecie. Z drugiej długowłosi chłopcy i krótkowłose dziewczęta, upodobnieni do siebie, zestandaryzowani w swym bardzo szczenięcym buncie wobec praw społecznego porządku. Wybitny krytyk amerykański Leslie Fiedler, umysłowość typu prowokacyjnego, najdalszy od klasyfikacyjnych szufladek i analizowane dzieła traktujący raczej jako odskocznię do dość nieraz zawrotnych propozycji, proroctw i syntez, twierdzi, że kierunek obrany przez amerykańską cywilizację prowadzić będzie do zacierania się cech płciowych, do powolnego unicestwiania tego, co jest w mężczyźnie

męskie, a w kobiecie żeńskie. Poza literackimi, powołuje się na przykłady „z ulicy", na te zchłopaczałe dziewczyny i na tych zdziewczęconych chłopców. Przykłady są o tyle nieprzekonywujące, że po-beatnikowska spuścizna jest zjawiskiem bardzo w społeczeństwie amerykańskim marginalnym. Te dziwne postacie, które „biczem satyry" chłoszcze popularny magazyn „Playboy" (nic dziwnego, zagrażają one samym jego fundamentom), owóż postacie te tańczą swój taniec ciem wokół kilku ośrodków intelektualnych i artystycznych, wokół Harvard Square, wokół placyku przed uniwersytetem w Berkeley, na uliczkach dzielnicy artystów nowojorskich Greenwich Village. Oni się w rzeczywistości nie liczą i nie będą decydować o losach kraju. Są kuriozalną efemerydą na tle ogromnej mapy społeczeństwa USA.

Inna rzecz, że elementy wzajemnego przenikania się cech męskich i żeńskich, a w konsekwencji zanikanie tych cech, dałoby się być może prześledzić wśród społeczeństwa wyrośniętych, dobrze odżywionych. Wśród schematycznych niejako mężczyzn i ich zaradnych, mocnych, wszechwładnych partnerek.

*

Siedzę w jednym z podrzędnych kin przy 52 ulicy w Nowym Yorku. Spóźniłem się właśnie na autobus i „z braku laku" oglądam pod rząd dwa programy złożone z „horror filmów". Podrzędne kina amerykańskie specjalizują się w pewnych kategoriach filmów: są kina od westernów i kina od filmów pornograficznych, od thrillerów i filmów szpiegowskich, od filmów fantastycznych i filmów „czarnej serii". Większość tej taśmowej, bardzo tandetnej produkcji, która niemal zupełnie nie odznacza się cechami artyzmu, odznacza się natomiast ogromną dozą brutalności i sadyzmu. Sceny imponujących mordobić są zresztą atrybutem większości filmów amerykańskich w ogóle, filmów najwyższej rangi także, że chociażby wspomnę genialną wprost sekwencję mordobicia w świetnym *Spokojnym człowieku*. Na takich filmach mężczyźni amerykańscy odzyskują wiarę w siebie, a ich żony odnajdują swą kruchość i kobiecość, tuląc się bezbronnie do potężnych, muskularnych panów małżonków. Na innych filmach bite są kobiety, są poza tym upokarzane, gwałcone, mordowane, a nawet — później oczywiście, po zamordowaniu, mumifikowane. Oto koszmarny sadysta w lochach weneckich, przybrany w strój mnicha i maskę śmierci „oprawia" swą kolejną ofiarę przy użyciu bardzo nowoczesnych przyrządów lekarskich. Za chwilę zajmie ona miejsce obok poprzednich ofiar, w ściennej, oszklonej gablocie. Oto makabryczna *She beast* (żeńska bestia), kuzynka Frankensteina, a grasująca w XVII-wiecznej fikcyjnej Transylwanii, zostaje przebita rozpalonym do białości olbrzymim żelaznym gwoździem, a następnie utopiona w jeziorze. Kiedy zmartwychwstanie w drugiej

połowie naszego stulecia, będzie prześladować w socjalistycznym państwie dolarowych turystów.

Czy filmy te zrobili mężczyźni dla mężczyzn? Czy jest to świadoma lub podświadoma próba „odegrania się" na kobietach? Rozglądam się po brudnej, secesyjnej sali, która musiała być szczytem elegancji w dobie iluzjonu. Jest pustawo. Kilka młodych par murzyńskich zajmuje się wyłącznie sobą. Kilkanaścioro Murzyniątek bawi się w chowanego wśród foteli, szuporcząc porzuconymi na ziemi kubkami po coca coli i opakowaniami z lodów. Poza tym około tuzina białych dam w kwiatowych kapeluszach i okularach, z roziskrzonymi oczyma i wypiekami śledzi rozgrywające się na ekranie okropieństwo. Oprócz mnie tylko one są tym naprawdę zainteresowane.

Tadeusz Chrzanowski

RUBRYKA MŁODYCH

JAK TO WIDZIMY ?

Przy kolacji u państwa D. zebrała się grupka przyjaciół. Jest wśród nich młody jezuita. Rozmowa zeszła na tematy teologiczne.

— Odpusty? A co to takiego? Czy nie jest to pojęcie przestarzałe?

— Nie. Kościół może dysponować swoim skarbcem...

— Skarbiec Kościoła — o czym tu mowa? Chyba nie o skarbcu Watykanu. Wprawdzie zawdzięcza on swój rozmiar praktyce odpustów, ale nie o ten skarbiec chyba chodzi?

Młody teolog usiłuje wyjaśnić, że nie pojmuje się dziś odpustów w ten sam prymitywny sposób, jaki jeszcze funkcjonuje w przeświadczeniach wiernych prostaczków. Że chodzi tu o wyrażenie w pewien sposób prawdy o świętych obcowaniu, o skuteczności modlitwy za innych. Nie wszystkich jednak to przekonuje. Świętych obcowanie czy skuteczność modlitwy wynika jakoś z przekazu Ewangelii, natomiast o odpustach nie ma tam ani słowa.

Czy nowsza teologia musi każde pojęcie, które kiedyś czemuś służyło — nie zawsze celom czysto duchowym — w ten sposób przeinterpretowywać, przerabiać, oczyszczać, usensowniać, i uświęcać by dla współczesnego człowieka wydawało się ono nie całkiem pozbawione sensu? Czy nie lepiej nie mnożyć tych dość dziwacznych teorii żądających aktu wiary nie tylko w Chrystusa i Jego posłanie, lecz w takie czy inne pomysły teologów?

i.

Było to już dość dawno temu. Staliśmy półkolem na niewielkiej polanie. Położona była wysoko, przez otaczające ją drzewa widać było najbliższe szczyty. Świeciło słońce. Na wysokiej, suchej trawie stał prowizoryczny ołtarzyk, przed nim modlił się ksiądz. My modliliśmy się wokół niego.

. . . .

Już w kruchcie dobiega nas głos: „tak więc najmilsi święta Jadwiga cała była oddana swojemu powołaniu". Jest wczesna msza niedzielna, olbrzymi kościół prawie pusty. Przede mną w ławkach, widzę kapelusze „pań po pięćdziesiątce, królewnych jesieni". „Niech będzie ona dla nas wzorem, na jej przykładzie uczmy się jak mamy postępować w życiu" — kończy ksiądz. Do ołtarza podchodzi celebrans. *Dominus vobiscum* — mówi. *Et cum spiritu tuo* — odpowiada ksiądz z ambony. Ksiądz porusza się przy ołtarzu, coś cicho mówi. Stojący przede mną mężczyzna dyskretnie przestępuje z nogi na nogę. Z tyłu dobiega stukot szpilek, przez dobrą chwilę pani na tych szpilkach szuka wolnego miejsca w ławce. Chyba znalazła bo stukot ustał. Do bocznego ołtarza podchodzi kilka osób — Komunia. *Pax Domini sit semper vobiscum. Et cum spiritu tuo* — wysoko ponad naszymi głowami odpowiada ten z ambony.

Niewielki kościół nabity ludźmi. Stoję w tłumie popychanym przez falę spóźnionych, usiłujących dopchać się do głównego ołtarza. Chwilami między głowami ludzi miga mi sylwetka księdza przy ołtarzu. Ksiądz stojący na ambonie mszę „prowadzi". Wstajemy — mówi do głośnika. Ludzie wstają. *Credo in unum Deum Patrem omnipotentem...* Siadamy — mówi do głośnika. Ludzie siadają. Podczas Ofiarowania ofiarujemy Panu Bogu to, to i to — mówi głos z głośnika. Strona trzecia. Rozpoczyna się pieśń. Jeśli prawdą jest, że kto śpiewa modli się podwójnie, to ten kościół modli się poczwórnie. Jedynie na Podniesienie zapada trwająca chwilę cisza. Strona piąta — mówi ksiądz. Wstajemy — mówi. Wstajemy. Ojcze nasz któryś... Siadamy — mówi. Siadamy. Ścisk robi się większy, od Komunii zaczyna się wędrówka wszystkich przepychających się do wyjścia wcześniej.

Ite, missa est — dobiega od ołtarza.

Młody inżynier, wychowanek zakonnej szkoły mówi: do Kościoła chodzi się po to, żeby czymś się wzruszyć, coś przeżyć. Po to przecież są nastrojowe światła, muzyka, szaty, powolne ruchy. Jeśli ja już z tego wyrosłem, to wszystko już mnie nie wzrusza, to po co mam chodzić?

Podobno wszystko co nowe musi rodzić się powoli, z trudem, wśród poszukiwań, często nieudanych poszukiwań.

Ilu jest ludzi, którzy nie mają swojej mszy na polanie?

w.

Mieszkanie — „jedyny oswojony kącik świata" — świadek naszych najbardziej osobistych spraw, przestrzeń ukształtowana przez naszą osobowość, miejsce odzwierciedlające naszą psychikę, nasze zalety, słabostki, wady. Może dlatego przeprowadzamy coraz ściślejszą selekcję osób, które zapraszamy do swego domu. Najchętniej widzimy w nim rodzinę, przyjaciół, ludzi, którzy nas rozumieją, których my rozumiemy, ludzi, którzy nas kochają, których my kochamy.

Mieszkanie — „jedyny oswojony kącik świata". 7 m^2 na osobę. Pokój zatłoczony meblami. Kwadratowy stół nakryty obrusem. 5 talerzyków. 5 noży. Talerz z pięcioma kawałkami chleba i szklanka wina — pośrodku. Siadamy każdy przy swoim nakryciu na krześle, stołku, fotelu. Skurcz w gardle. Jednak... jest tak inaczej... Więc do tego stopnia jestem niewolnikiem formy?

— Przeczytasz „*Modlitwę za Wszystkie Pokolenia*". Powiem ci kiedy.

Nie musiał nic mówić. Wiedziałam. Wszystko, łącznie z Komunią pod dwoma postaciami, było oczywiste, chociaż było „tak inaczej" i chociaż to był pierwszy raz. Gesty miłości podpowiada sama natura. Czyżby nareszcie ten Największy Akt Miłości przybrał formę najbardziej naturalną? Przecież Oni wtedy też siedzieli przy zwykłym stole, w jednym ze zwykłych mieszkań, używali zwyczajnych naczyń a ON był ubrany jak każdy z nich. Dawał im połamany chleb a do popicia wino.

k.

Coraz bardziej jesteśmy świadomi tego, że postawy życiowe poszczególnych ludzi bardziej prawdziwie wyrażają się w odruchach niż w wyznawanych teoriach. Gdyby chodziło o złożenie deklaracji potwierdzającej raz jeszcze równość ludzi wszelkich ras — podpisalibyśmy ją bez wahania w przeświadczeniu, że wyraża ona nasz własny, pogłębiony i uzasadniony stosunek do tych spraw.

Czy na pewno rasizm we wszelkich postaciach należy do przeszłości? „Bardzo mi zależy na tym, aby Murzyn amerykański zdobył wolność tu, w Stanach Zjednoczonych. Ale zależy mi też bardzo na jego godności i czystości moralnej, dlatego muszę przeciwstawić się każdej próbie podjętej przez Murzynów — czynienia innym tego, co sami ścierpieli" — tak pisze James Baldwin, Murzyn amerykański, w swej głośnej książce: *Następnym razem pożar* — „Widziałem, że nieprzejednanie i ignorancja białych ludzi mogą uczynić tę zemstę nieuniknioną... Zemsta ta nie zależy od żadnej osoby lub organizacji i nie może być przez nie wykonana, zemsta, której nie może powstrzymać żadna policja ani wojsko: zemsta historyczna, kosmiczna zemsta, według zasady, którą uznajemy mówiąc: potępiony będzie, kto się wynosi. (...) Ale biali Amerykanie nie wierzą w śmierć, dlatego tak bardzo ich przeraża kolor mojej skóry. Dlatego obecność Murzyna może doprowadzić ten kraj do ruiny. (...) Spośród wszystkich narodów Zachodu Ameryka

miała najwięcej danych, by dowieść, że kolor jest pojęciem przestarzałym. Ale nie odważyła się wykorzystać tej szansy, a nawet rozważyć ją jako możliwość.

Biali Amerykanie, podobnie jak biali w innych krajach, z trudem wyrzekają się myśli jakoby posiadali pewną wartość wewnętrzną, której czarni potrzebują lub pragną. Stanowisko, które uzależnia rozwiązanie problemu murzyńskiego od szybkości, z jaką Murzyni zaczną przyjmować i adoptować normy białych ujawnia się w bardzo różny sposób — od zapewnienia Roberta Kennedy'ego, że Murzyn może zostać prezydentem w ciągu 40 lat, aż po niefortunne poklepywanie po ramieniu, z jakim wielu liberałów przychodzi do ich murzyńskich odpowiedników. Zakłada się oczywiście, że to Murzyn winien stać się równym. Takie podejście nie tylko gwarantuje, że Łaska Pańska nie zna kolorów, ale poważnie wzmacnia poczucie własnej wartości białego człowieka. Niestety, trudno tę wartość potwierdzić w jakikolwiek inny sposób; w życiu społecznym i prywatnym białych ludzi jest z pewnością bardzo niewiele godnego naśladowania".

Wracając do sprawy odruchów — interesująca byłaby konfrontacja naszych deklaracji z faktycznym spotkaniem — oko w oko z ludami nie tylko o innym odcieniu skóry, ale o odmiennych zwyczajach, obyczajach i interesach. Jaki gest byłby dla nas charakterystyczny — czy gościnny gest powitania, czy wymierzanie karabinem w tę inność?

i.

Przegrana czy wygrana?

Film *Grek Zorba* na naszych ekranach. Przed kinami długie kolejki czekających. Po seansie żywe dyskusje. W prasie liczne recenzje.

Na wyspie panuje głód i nędza. Ludzie nie mają pracy. Próby budowy kopalni nie powiodły się: sypki grunt grozi obsunięciem. By budowę posunąć naprzód trzeba drzewa. Ale jak przeprowadzić jego transport z wysokiej góry?

Obserwacje nasunęły Zorbie pomysł spuszczania ściętych bali po linie, podobnie, jak działają kolejki linowe.

Na terenie akcji zebrana cała ludność wyspy. Duchowieństwo błogosławi pierwszą próbę. Ludzie czekają z lękiem radosnego oczekiwania. Sygnał... Trzeci kolejny spuszczany bal rujnuje konstrukcję, urządzenia padają, jak klocki.

Cały wielki wysiłek nie przyniósł rezultatu. Nadzieje lepszego życia z hukiem się rozpadły.

Grek Zorba, główny twórca i wykonawca, stojąc wśród połamanych resztek konstrukcji wybucha śmiechem. Zwraca się do pisarza: Czy widziałeś kiedy tak wspaniałą katastrofę?

. . . .

A hemingwayowski Stary Człowiek tak kończy swoją walkę z rekinem:

„Wreszcie odłożył maszt i wstał. Dźwignął go, umieścił na ramieniu i ruszył drogą. Musiał siadać pięć razy, nim dotarł do swojej chaty".

m.

Do tramwaju wsiada siwa pani po sześćdziesiątce. Włosy ściągnięte do tyłu, twarz czerstwa, opalona, chociaż gęsto pokryta zmarszczkami. Na plecach — normalny turystyczny plecak, sądząc z rozmiaru, na kilkudniową wycieczkę. Spod klapy zwisa zielona brezentowa peleryna.

Osoba turystki wzbudza w tramwaju ogromne zainteresowanie. Różne — u różnych pasażerów. Starsi patrzą z podziwem, uszanowaniem, niedowierzaniem; młodzi — z zainteresowaniem, a czasem lekceważeniem i kpiną.

Jeden z pasażerów, szczególnie poruszony tym rzadkim widokiem, pyta o szczegóły — jak tam z ciśnieniem, sercem, czy plecak za bardzo nie męczy. Padają krótkie, zwyczajne, rzeczowe odpowiedzi: chodzi z plecakiem od lat i jest z nim zrośnięta. Tym razem jedzie na wycieczkę z PTTK do Wąchocka.

Wysiada przy Dworcu Głównym.

. . . .

Godzina wychowawcza w klasie 9-tej.

Planujemy wycieczkę autokarową w Góry Świętokrzyskie. Nocleg (tradycyjnie) — na Św. Katarzynie, piesze wycieczki na Łysicę i w Pasmo Łysogórskie.

W klasie panuje niepokój, podniecenie i zainteresowanie planami. Marek podnosi rękę: „Nie warto jechać na taką wycieczkę, ja tam byłem w zeszłym roku, zniszczyłem buty, pobrudziłem spodnie. Ja wam nie radzę, w każdym razie sam na to się nie piszę".

Podobno młodym człowiek staje się z wiekiem.

m.

SOMMAIRE

TOM XVII

SPÓR O UCZCIWOŚĆ WOBEC BOGA

Wybór, tłumaczenie i przedmowa: Anna Morawska Część I — J. A. T. Robinson: „Uczciwie wobec Boga". Część II pt. „Debata" zawiera wypowiedzi teologów katolickich: J. Thomasa, T. Mertona, P. R. Crena o. p., R. Rouquette'a s. j., R. Vandera Guchta, F. C. Coplestona s. j., H. McCabe o. p. i H. Friesa. Część III „Biskup Robinson odpowiada" obejmuje 3 późniejsze wypowiedzi bpa Robinsona, w których precyzuje on swe stanowisko. Część IV — E. Schillebeeckx o. p.: „Osobowe spotkanie z Bogiem. W odpowiedzi J. A. T. Robinsonowi".

S. 410 **cena 60 zł**

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

Cena zł 24.—

MIECZYSŁAW A. KRĄPIEC:

Egzystencjalizm tomistyczny „Znak" nr 28 ■ Zdrowy rozsądek a filozofia 33 ■ Poznawalność Boga w naukach szczegółowych i w filozofii 59 ■ Filozofia i postęp 104—105 ■ i inne w nrach 25, 39, 42, 48, 60, 72, 83, 119.

STANISŁAW KAMIŃSKI:

Filozofia analityczna 48 ■ O niejednostronną metodykę metafizyki 77 ■ Struktura nauk przyrodniczych 72 ■ O sposobie poznawania istnienia Boga 120

STEFAN SWIEŻAWSKI:

Dlaczego tomizm 2 ■ O roli filozofii 36 O przyczynach niepowodzeń tomizmu 41 ■ Założenia i wymogi uniwersalizmu 44 ■ i inne w nrach 4, 13, 26, 29, 48, 145/146, 147.

ANTONI STĘPIEŃ:

Zadania filozofii w Polsce 37/38 ■ Poznanie filozoficzne a poznanie w innych naukach 59 ■ Metafizyka a istnienie Boga 83

ZNAK

MIESIĘCZNIK